

جامعة اليرموك

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

قسم الفقه وأصوله

رسالة ماجستير بعنوان:

حاشية حسن جلبي على التلويح

"دراسة وتحقيق"

من بداية الحسن والقبح إلى نهاية التكليف بما لا يطاق

The Glossing of Hassan Jalabi on AL-TALWIH
Written by Zinuddin Hasan Bin Mohammad Shah Bin Mohammad Hamza AL-Fanari
AL-RUMAI AL-Hanafi:"Averification study" From The Beginning of AL-Husn WA AL-Guph The end of AL-Takleef Bima LA Yutaq

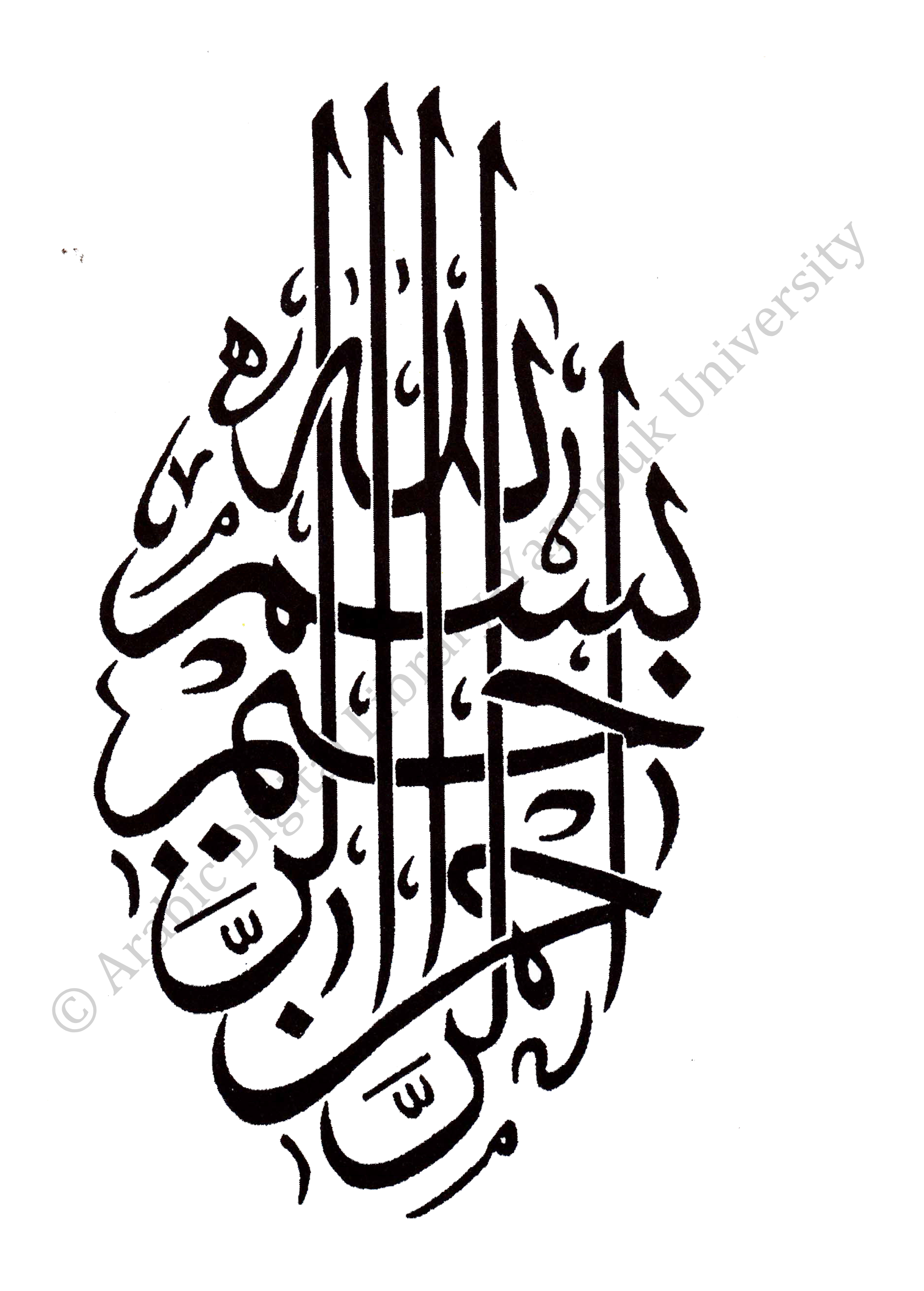
إعداد الطالبة:

ملاك خليل محمد بني يونس

إشراف الدكتور:

أسامة الغنميين

الفصل الأول عام 2014-2015م


بسم الله الرحمن الرحيم

حاشية حسن جلبي على التلويح

"دراسة وتحقيق"

من بداية الحسن والقبح إلى نهاية التكليف بما لا يطاق

إعداد الطالبة:

ملاك خليل محمد بني يونس

بكالوريوس الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، إربد، عام 1996م، تقدير جيد جداً.

قدمت هذه الرسالة استكمالاً للحصول على درجة الماجستير في تخصص الفقه وأصوله، جامعة اليرموك، الأردن، إربد.

وافق عليها أعضاء لجنة المناقشة:

1- د. أسامة عدنان الغنميين.................................. مشرفاً (رئيساً)

2- د.أحمد ضياء الدين...عضواً

3- د. يوسف الشريفين..عضواً

تاريخ تقديم الرسالة: 18 / 11 / 2014م

الإهداء

إلى من بلَغ الرسالة، وأدى الأمانة ونصح الأمة ... إلى نبي الرحمة ونور العالمين

سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم–

إلى من كلَّله الله بالهيبة والوقار ... إلى من علمني دون انتظار.. إلى من احمل اسمه

بكل افتخار، وأرجو الله أن يمد في عمره.... إلى من كان دعاؤه سر نجاحي.

والدي العزيز

إلى من أرضعتني الحب والحنان إلى بسمة الحياة وسر الوجود.. إلى روضة الحب التي

تنبت أزكى الأزهار إلى

أمي الحنون

إلى نِعم الزوج والأنيس ... إلى من قدم لي كل دعم وعون ولن أنسى فضله علي.. إلى رفيق دربي

زوجي الحبيب

إلى نور عيوني وفلذة قلبي... أبنائي: بنان – حمزة – إيناس – محمد

إلى القلوب الطاهرة إلى النفوس البريئة إلى رياحين حياتي

إخوتي وأخواتي

إلى أعز وأغلى صديقاتي، والتي تحملت معي مشاق رسالتي إلى

ربا مقدادي

الباحثة

شكر وتقدير

أحمد الله عز وجل بجلال وجهه وعظيم سلطانه، وأشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، وأرفع إليه أسمى آيات الحمد والثناء حتى يرضى، وأسجد حمداً وشكراً أن منّ علي بنعمه الصحة والتوفيق، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبي هذه الأمة، وقدوة الأولين والآخرين وعلى آله وصحبه أجمعين:

وبعد شكر الله عز وجل وحمده أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى معلمي ومشرفي على الرسالة الدكتور أسامة الغنميين، الذي تعهدني برعايته، وحسن تعامله، وكرم أخلاقه ، وسعة صدره، وتوجيهاته السديدة، فلقد أعطى الكثير من وقته وبذل كل ما في وسعه لتذليل المصاعب والعقبات التي واجهتني وقد كان لكل ما قدمه أبلغ الأثر في هذه الرسالة ومهما قلت وعبرت عما في نفسي من امتنان فلن أوفيه حقه من التقدير. جعل الله عمله هذا في ميزان حسناته وجزاه خير الجزاء.

كما أتقدم بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة على ما تكبدوه من قراءة رسالتي المتواضعة وتقييمها وإبداء توجيهاتهما – رغم مشاغلهما العملية والعلمية فجزاهما الله خير الجزاء

والشكر موصول إلى كلية الشريعة – قسم الفقه وأصوله: التي أتاحت لي فرصة المشاركة في البحث العلمي – مع خالص الدعاء لجميع القائمين عليها من أساتذة وإداريين.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

والحمد لله رب العالمين

الباحثة

قائمة المحتويات

الملخص

بني يونس، ملاك خليل محمد، "حاشية حسن جلبي على التلويح، دراسة وتحقيق، من بداية الحسن والقبح إلى التكليف بما لا يطاق". رسالة ماجستير، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة اليرموك، 2014م، إشراف الدكتور: أسامة الغنميين.

تتضمن هذه الرسالة تحقيق القسم المتعلق بالحسن والقبح –والتكليف بما لا يطاق من مخطوط "حاشية حسن جلبي على التلويح" وهو كتاب هام في أصول المذهب الحنفي: لصاحبه: حسن جلبي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة الفناري (840 – 886) أحد أبرز علماء المذهب الحنفي في عصره.

وقد حقق هذا القسم بالاعتماد على ثلاث نسخ خطية، أقدمها كتبت في عام 919هـ، وأحدثها لا يتجاوز القرن الحادي عشر الهجري، قدم لهذا تحقيق بدراسة علمية حول مؤلف المخطوط – منهج الكتاب، وأهم مصادره العلمية، والتحقيق من نسبة الكتاب للمؤلف، بالإضافة إلى وصف النسخ الخطية، وبيان لمنهج التحقيق المعتمد.

والهدف من هذا العمل إخراج هذا الكتاب القيم إلى النور ليجد طريقه إلى أيادي العلماء والباحثين في علم أصول الفقه، مع بيان أسلوب حسن جلبي ، وإزالة الغموض حول منهجه في التأليف.

الكلمات المفتاحية: حاشية حسن جلبي على التلويح، أصول الفقه، أصول المذهب الحنفي، دراسة وتحقيق، الحسن والقبح.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمد عبده ورسوله. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ الأحزاب: ٧٠ – ٧١.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ النساء: ١. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ آل عمران: ١٠٢ .

أما بعد:

فإن من أكبر نعم الله على عباده أن امتن عليهم بنعمة الإسلام وجعله خاتم الديانات السماوية، وأيسرها، وأعدلها، وأشملها، وأكثرها مرونة، وجعله صالحاً لكل زمان ومكان، قابلاً لاستيعاب ما يستجد ويكتشف على مر العصور.

ومن أهم العلوم التي تنبئ عن مرونة الشريعة وحيويتها، وتسهم في إحياء الفقه الإسلامي علم أصول الفقه، فعلم أصول الفقه من العلوم التي توصل إلى معرفة الإحكام الشرعية معرفة دقيقة مرتكزه على الفهم واطمئنان النفس، فبدونه لا تعرف المصادر التي أخذت منها الأحكام، ولا تدرك المناهج التي سلكها أئمة الاجتهاد في أخذ هذه الأحكام من تلك المصادر.

وقد اهتم العلماء في العصور المختلفة بهذا العلم وأولوه عناية فائقة، بما ألفوا فيه من المصنفات ذات الاتجاهات المختلفة، وقد بدأت تدوين هذا العلم على يد الإمام الشافعي، فهو أول

من ألف كتاباً مستقلاً في علم أصول الفقه، ثم تتابعت جهود العلماء فمنهم من اتخذ طريقة الإمام الشافعي في تأليفهم لكتب الأصول والتعرف بطريقة المتكلمين وتقوم على تقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها، ومنهم من اتخذ أسلوباً آخر في التأليف أطلق عليه طريقة الحنفية، وطريقتهم يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى أنهم يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالف فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه.

وجاء بعد الفريقين علماء آخرون عملوا على الجمع بين الطريقتين في التأليف، وقد ألفت على هذه الطريقة الكثير من الكتب في شتى المذاهب، ومن أهم هذه المؤلفات كتاب تنقيح الأصول للإمام صدر الشريعة المحبوبي، حيث جمع هذا الكتاب بين ثلاثة كتب هي:

أصول البزدوي مؤلف على طريقة الحنفية، وكتاب المحصول من علم الأصول للإمام الرازي مؤلف على طريقة المتكلمين، ومختصر ابن الحاجب في الأصول مؤلف على طريقة المتكلمين.

ثم قام مؤلف التنقيح صدر الشريعة المحبوبي بشرح كتابه "التنقيح"، وأسماه ب : "التوضيح في حل غوامض التنقيح ". وبعدها قام الإمام سعد الدين التفتازاني بشرح التنقيح وأسماه ب: "التلويح إلى كشف حقائق التنقيح"، ولأهمية هذا الشرح فقد توجهت جهود علماء الأصول في تناول هذا الكتاب بالشرح والتعليق والتحشية، حيث زاد عدد التعليقات عليه عن العشرة وعدد الحواشي عن العشرين حاشية. ومن بين هذه الحواشي كانت "حاشية حسن جلبي على التلويح" من أقدم الحواشي عليه وأبرزها، حيث لا تزال هذه الحاشية رغم أهميتها ضمن الكنوز التراثية العلمية المخطوطة التي لم تخرج إلى النور، لذا فإنني وبتوفيق من الله تعالى سأتشرف بإكمال خير بدأه إخوة أفاضل، بتحقيق جزء لا يستهان به من هذه المخطوطة حيث قاموا بتحقيق المخطوطة من بدايتها وحتى بداية الحسن والقبح، وسأكمل بعون الله من حيث ما انتهوا، وبما أن كتابي التوضيح والتلويح

محققان ومطبوعان، فسأقوم في هذه الدراسة بوضع نص التوضيح، ثم وضع نص التلويح بما يتناسب مع نص التوضيح، ثم سأضع نص الحاشية المحقق بعد نص التلويح بما يتناسب من القول مع نص التلويح.

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة في تحقيق حاشية حسن جلبي على التلويح من خلال النقاط الآتية:

أولاً: الإسهام في حركة إحياء العلوم الإسلامية وخدمة المخزون العلمي الشرعي لهذه الأمة من خلال إخراج الحاشية إلى النور.

ثانياً: القيمة العلمية الهامة لهذه الحاشية حيث تبرز أهميتها في كونها:

1. ألفت شرحاً على أبرز الكتب الأصولية وهو شرح التلويح الذي يمثل توجهاً بارزاً في علم الأصول.
2. تعد هذه الحاشية من أقدم الحواشي على التلويح فحينما ألفت لم يكن ثم حواشي على التلويح سوى أربع حواش.

ثالثاً: تمتاز هذه الحاشية عن بقية حواشي التلويح وغيرها من كتب الأصول بما تمثله من مصدر هام للمقارنة بين تحريرات كثير من الأصوليين، كتحريرات العلامة الفناري صاحب كتاب" فصول البدايع"، وكذلك بين من سبقه إلى التحشية على التلويح.

رابعاً: إزالة الغموض الذي يكتنف منهج العلامة حسن جلبي والاطلاع على شيء من أسلوبه في التأليف، فهو صاحب نفس طويل في التأليف، غير أن جل من مصنفاته ما تزال طي النسيان، ولم يخرج منها إلى النور سوا حاشيته على شرح المواقف للجرجاني، وشرحه على المختصر الأصولي في طبيعتين تجاريتين غير محققتين الأمر الذي أورث هذا الغموض.

خامساً: إن هذه الحاشية بحاجة واضحة وملحة للخدمة والعناية بها.

سادساً: إثراء المكتبة بمثل هذه الكتب فمثل هذه الكتب، تغني المكتبة الأصولية بتحريرات دقيقة خاصة في مجال ضبط المصطلحات.

سابعاً: إحياء التراث الإسلامي العريق، من خلال الاعتناء بكتب العلوم الشرعية التراثية واستحضار الحالة العلمية التي كانت سائدة عند السلف آنذاك.

حدود الدراسة:

ستقتصر هذه الدارسة على تحقيق ودراسة الحسن والقبح، والتكليف بما لا يطاق، وهي جزء من التقسيم الرابع. حيث سيبدأ العمل في التحقيق، من بداية اللوحة مئتين وستة، إلى نهاية اللوحة مئتين وأربعين من النسخة الظاهرية.

مشكلة الدراسة :

تتمثل مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس الآتي :

ما هو الحسن والقبح وما أثره في اصول الفقة ؟

ويتفرع عنه الأسئلة الآتية :

1. ما مفهوم الحسن والقبح في اللغة والإصطلاح .
2. ما هي آراء العلماء في الحسن والقبح ما أدلتهم .
3. ما أثر الحسن والقبح في مسائل أصول الفقه .
4. ما هي آراء في قدم العالم وحدوثه .

أهداف الدراسة:

1. توضيح مفهوم الحسن والقبح في اللغة و الإصطلاح .
2. بيان آراء وأدلة العلماء في مسألة الحسن والقبح .
3. بيان أثر الحسن والقبح في مسائل أصول الفقة

4. بيان آراء العلماء وأدلتهم في مسألة قدم العالم وحدوثه .

منهج البحث في قسم التحقيق:

وأما منهجي في تحقيق النص المحقق، فهو على النحو التالي:

أولاً: اعتماد النسخة الأقدم أصلاً أرجع إليه.

ثانياً: مقارنة الأًصل ببقية النسخ، وبيان السقط والتحريف والتصحيف بطريقة النسخة الصواب. ثم اثبات الفروق بين النسخ في الهامش. مع العلم بأنه ما زال للكتاب نسخ أخرى مخطوطة – يصل عددها إلى ثلاث –لن تشملها الدراسة لصعوبة العمل على مقابلة جميع هذه النسخ.

ثالثاً: خدمة النص بضبطه وتقسيمه إلى فقرات توضح معانيه، وضبط ما يحتاج إلى تشكيل من مفرداته.

رابعاً: الترقيم: بذكر أرقام صفحات الأصل المعتمد.

خامساً: شرح الألفاظ الغريبة.

سادساً: عزو الآيات وتخريج الأحاديث النبوية والآثار والحكم عليها.

سابعاً: التعليق على النص بما يتناسب مع سياق الكلام فيه، وتوضيحه، وإن اقتضى الأمر فسأعلق على أصل النص وهو كتاب التلويح.

ثامناً: تحقيق النصوص المقتبسة، وذلك من خلال متابعة نقولات المصنف عن العلماء وعن الكتب المختلفة، وإثبات أماكن وجودها في الكتب المطبوعة، وذكر الطبعة ورقم الجزء والصفحة.

تاسعاً: الترجمة للأعلام الذين ورد ذكرهم في الحاشية.

عاشراً: الإحالة والعزو إلى كتب أصول الحنفية خاصة وإلى سائر كتب الأصوليين عند الحاجة.

الحادي عشر: محاولة العنونة، للمفردات والأقسام التي تخلو عن العناوين.

الثاني عشر: إعداد فهارس علمية للحاشية تسهل الوصول إلى محتواها.

الثالث عشر: تتبع أقول العلماء الذين أشار إليهم حسن جلبي، بالرجوع إلى كتبهم ما أمكن، أما إذا كان الكتاب مخطوطاً، فقد رجعت إليه في بعض الأحيان، وإن لم أتمكن أشير إلى معلومات عنه.

الرابع عشر: ترجيح بعض الأقوال.

الخامس عشر: شرح النصوص الغامضة وتقريبها لذهن القارئ بإزالة اللبس عنها.

السادس عشر: إذا مرت مسألة في الكتاب فإنني أذكر أهم الأقوال فيها مع نسبة كل قول إلى قائله إن أمكن وعرض بعض الأدلة لكل قول.

السابع عشر: تمحيص بعض المسائل اللغوية المبهمة، وشرحها بالرجوع إلى مضانها سواء من كتب اللغة أم النحو والصرف.

وبعد هذا فإني حاولت جاهدة في إخراج هذا الجزء من الحاشية على الوجه الذي أراده المؤلف مستعينة بالله أولاً ثم بالقواعد العلمية المتبعة في التحقيق.

الصعوبات التي واجهت الباحثة:

1- صعوبة قراءة نسخ المخطوط في كثير من الأحيان، الأمر الذي تطلب مزيداً من الجهد والوقت لفك مغلقات هذا المخطوط وإخراجه بالصورة التي هو عليها الآن.

2- محاولات الملاءمة بين ثلاث كتب، أحال بعضها على بعض:

- التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح، للإمام القاضي صدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي.

- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي.

- حاشية حسن جلبي على التلويح، بدر الدين حسن جلبي بن محمد شاه الفناري فكان من أهم الصعوبات في كل صفحة من صفحات الرسالة، هي محاولات جعل كلام كل من المحبوبي

والتفتازاني يتلاءم مع كلام الفناري صاحب الحاشية، فلا يشعر القارئ ببتر في الكلام، أو أن شيئاً من الكلام سابق على الآخر فكانت هذه المحاولات تحتاج إلى كثير من الدقة والوقت.

نسخ الحاشية المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق المخطوط على ثلاث نسخ خطية هي:

النسخة الأولى: صورة عن نسخة المكتبة الظاهرية، وهي النسخة الأقدم، نسخت عام 919هـ، وعدد صفحاتها 2374 ومسطرتها واحد وعشرون سطراً، وعنوانها: "حاشية التلويح لمولانا حسن جلبي الفناري رحمه الله"، وهي محفوظة برقم 2865، وتوجد صورة فلمية عنها في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث برقم 238047. ولقد جعلتها النسخة الأصل، ورمزت لها بالرمز: "ظ"، وهي أفضل النسخ الثلاث، كتبت بخط الرقعة، وبالجملة كان الخط متعباً صعب القراءة، وقد وقع منها تصحيف في كثير من الكلمات.

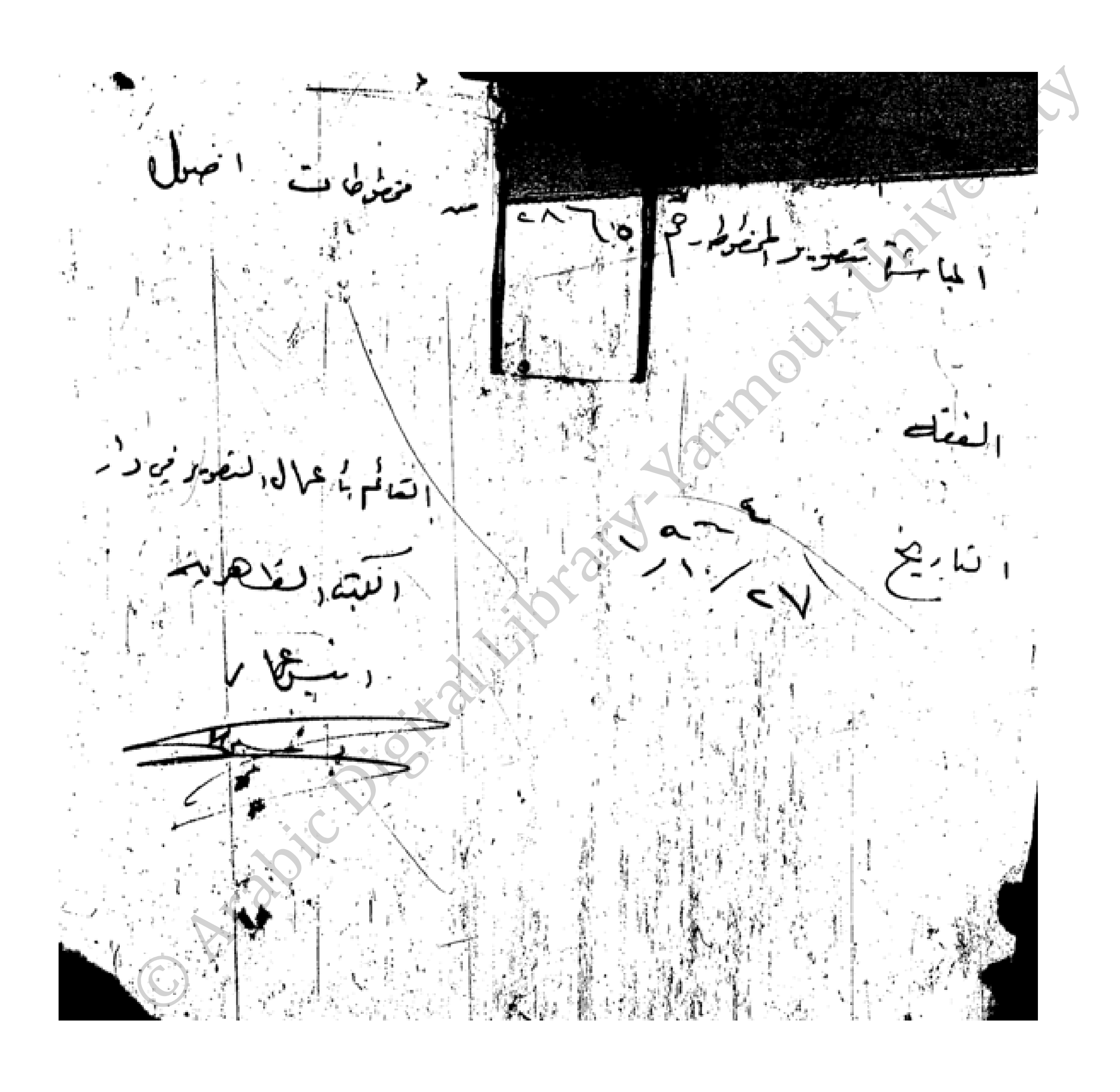
النسخة الثانية: صورة عن نسخة المكتبة البريطانية المخزنة على مكروفيش، قسم المجموعات الشرقية والمكتبة الهندية، برقم IOSL 1474، وعدد صفحاتها 299 لوحة ورمزت لها بالرمز (ب1) كتبت بخط واضح نوعاً ما، وقد خلت معظم كلماتها عن النقط. وعنوانها "حاشية على التلويح".

النسخة الثالثة: وهي أيضاً صورة عن المكتبة البريطانية المخزنة على مكروفيش، قسم المجموعات الشرقية والمكتبة الهندية برقم325 IOLT وعدد صفحاتها 298 لوحة، وعنوانها "حاشية على التلويح"، نسخت عام 1029هـ – 1620م ومسطرتها سبعة وعشرون سطراً، وتوجد نسخة مصورة عنها في مركز الملك فيصل برقم 122 – 11116ب.

ورمزت لها بالرقم (ب2) كتبت بخط مقروء ومنقوط، وظهر أن ناسخها أكثر إتقاناً من ناسخ النسخة السابقة من حيث ضبط بعض الكلمات.

صور النسخ الخطية الثلاث

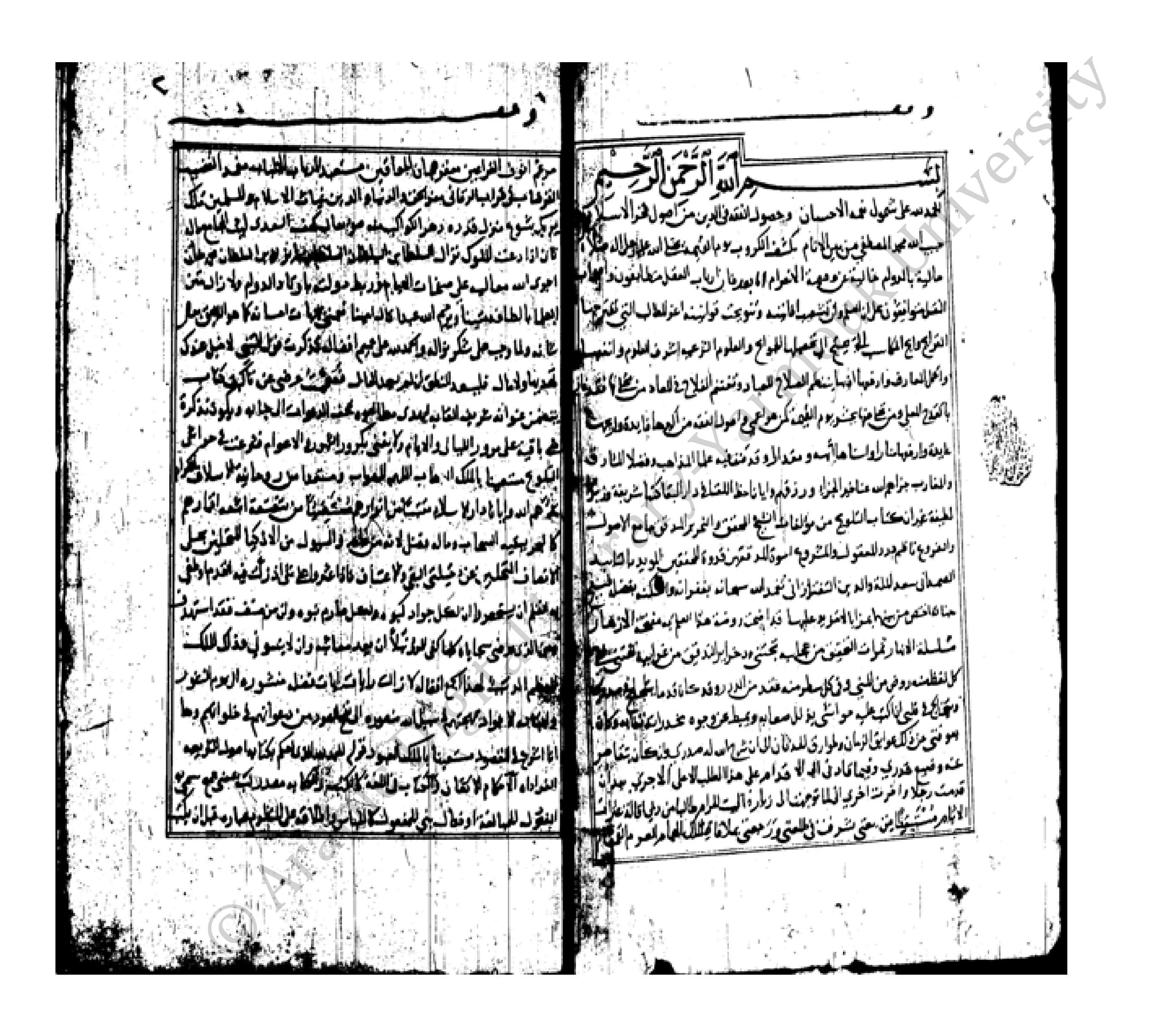
ورقة الغلاف الأولى – نسخة المكتبة الظاهرية "الأصل"



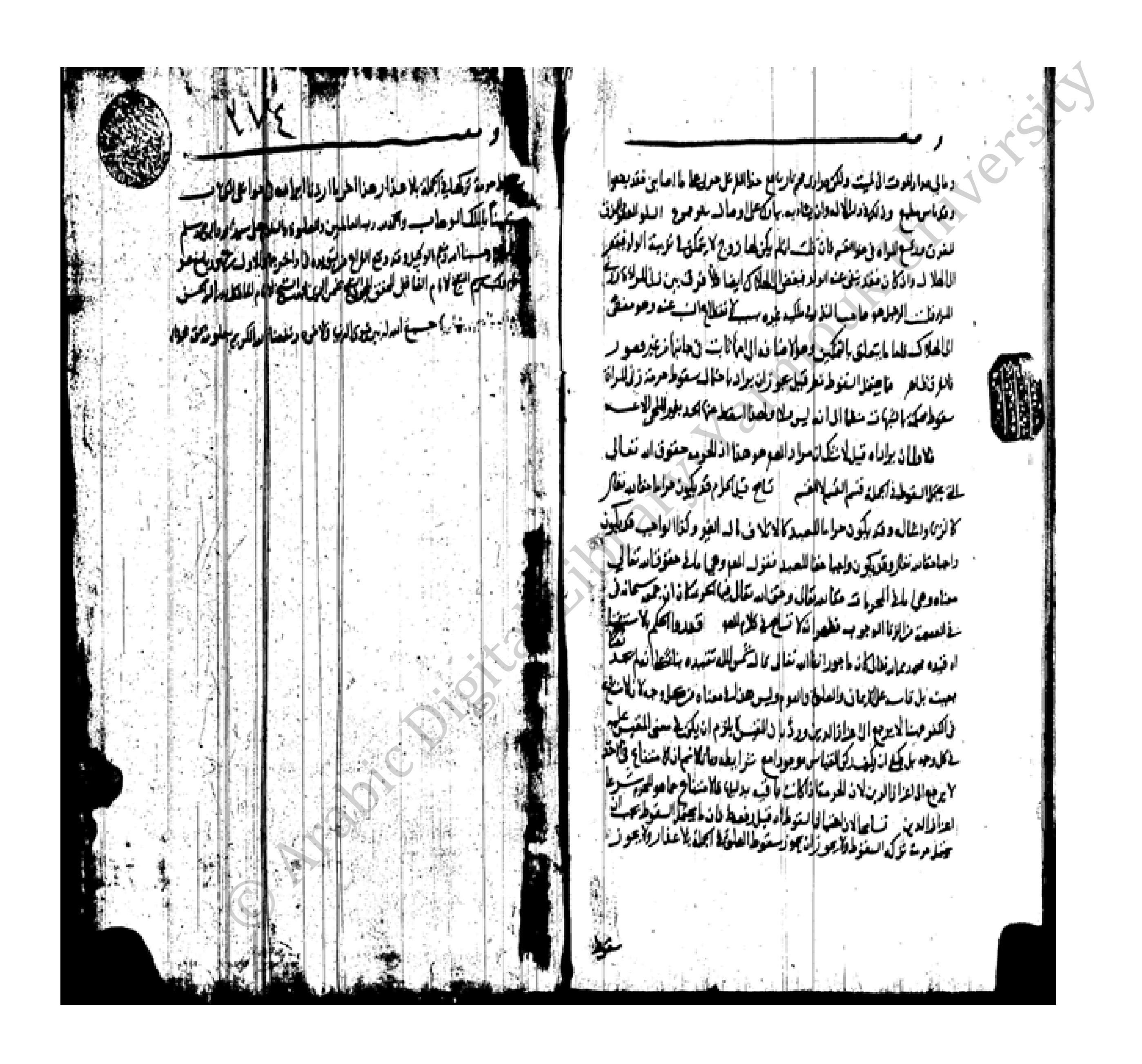
ورقة غلاف الحاشية– نسخة المكتبة الظاهرية "الأصل"



اللوحة الأولى – نسخة المكتبة الظاهرية "الأصل"

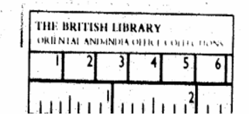

بسم الله الرحمن الرحيم

اللوحة الأخيرة – نسخة المكتبة الظاهرية "الأصل"



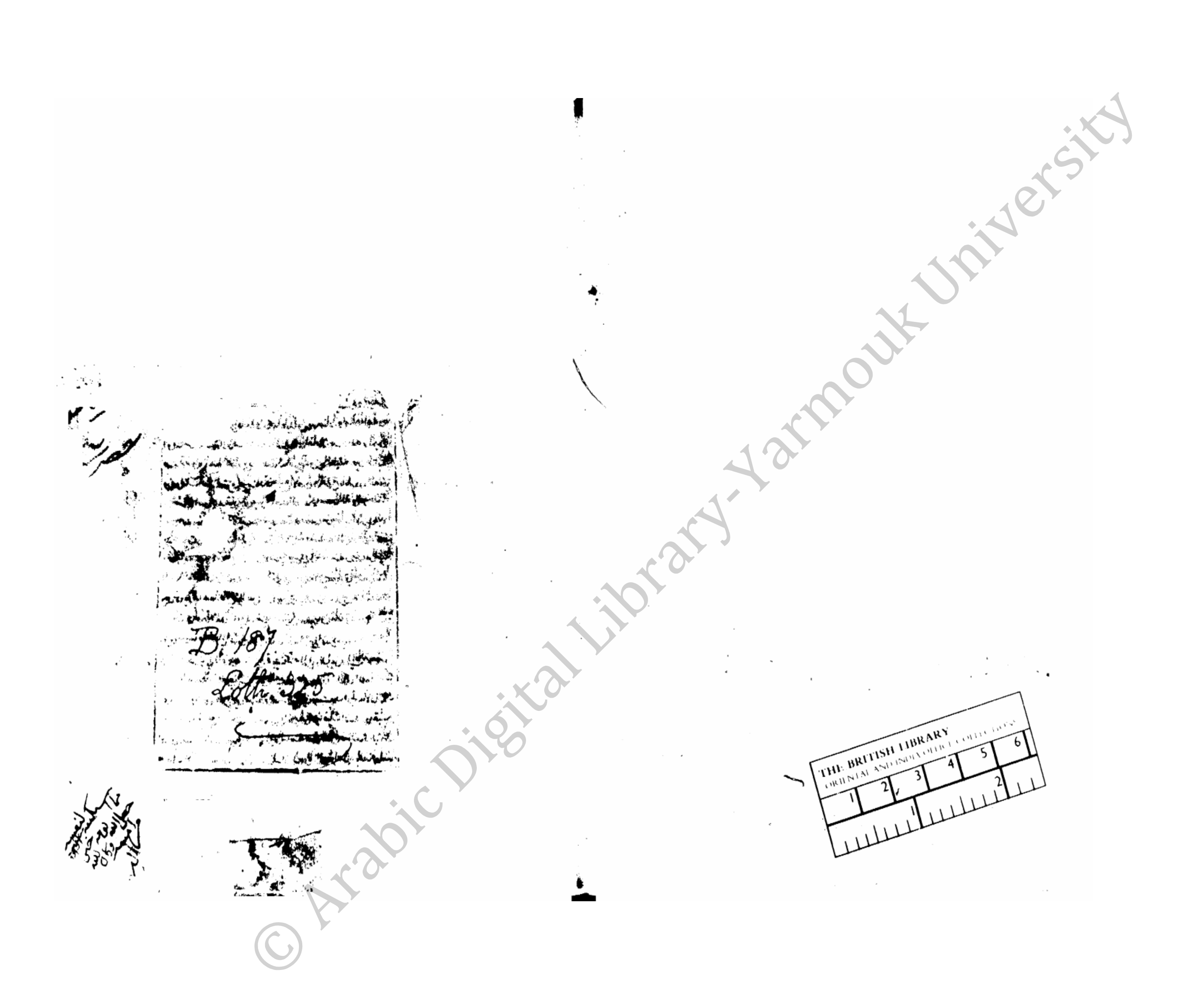
اللوحة الأولى – نسخة المكتبة البريطانية الأولى "ب1"

بسم الله الرحمن الرحيم

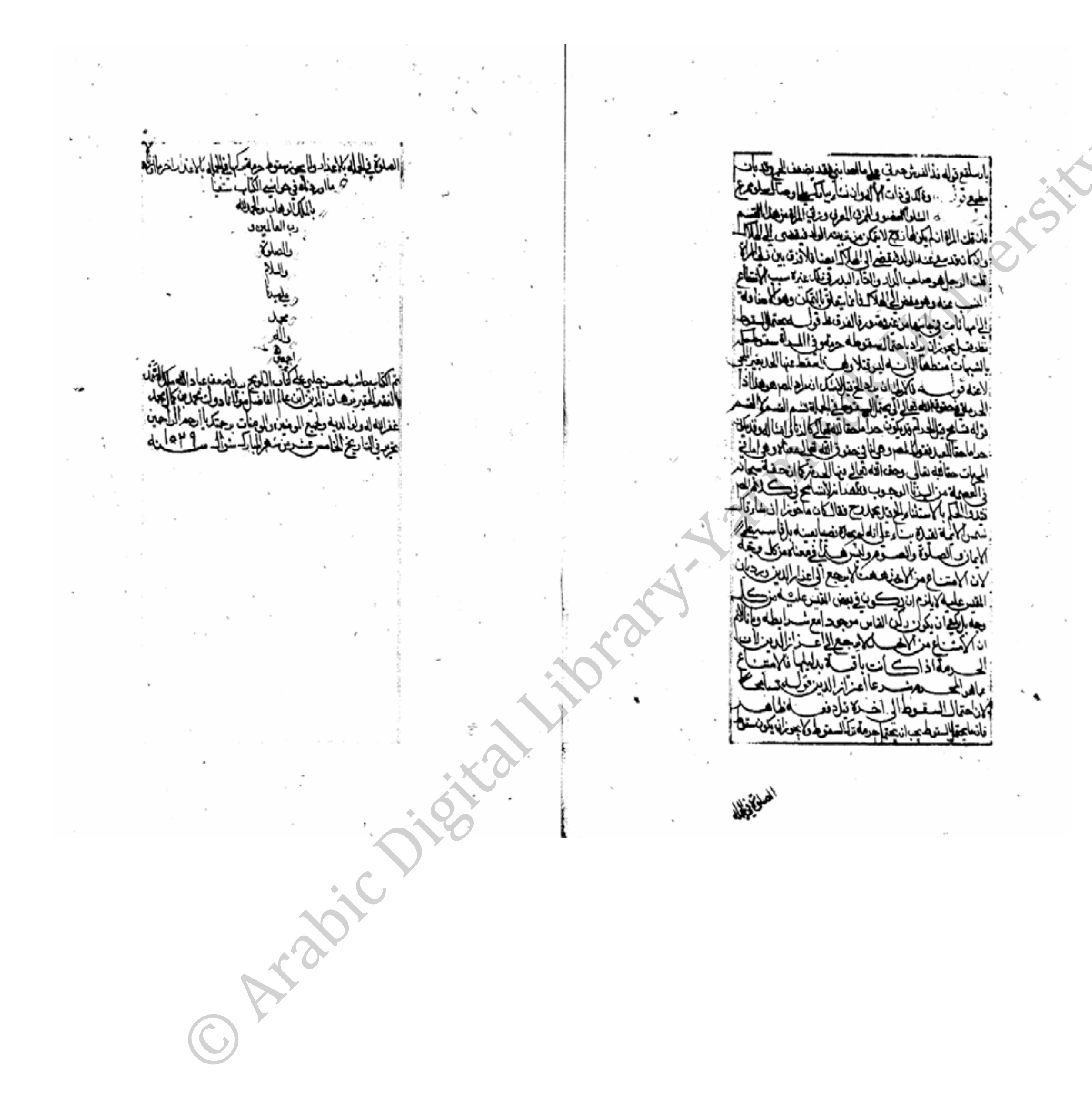


اللوحة الأخيرة – نسخة المكتبة البريطانية الأولى "ب1"

اللوحة الأولى – نسخة المكتبة البريطانية الثانية "ب2"



اللوحة الأخيرة – نسخة المكتبة البريطانية الثانية "ب2"



فصل

(لا بد للمأمور به من الحسن) هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول

التلويح

قوله: (فصل) من قضايا الشرع أنه لا بد للمأمور به من الحسن؛ لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع؛ لأن قول القائل: اشرب على سبيل الإلزام أمر لغة، وقد

الحاشية

قوله: (**من قضايا**[1] **الشرع**) [انتهى. يريد أن ما [ذكره][2] [3] [من القواعد[4] المقدرة في الشرع][5] ، إذ قد [ثبت][6] فيه أنّه تعالى حكيم ، والحكيم لا يأمر إلّا بما له عاقبة حميدة ، وهو معنى الحسن وهذا ظاهر، إلّا أنّ في الاستدلال بقوله: (**لأنّ الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء**) [بحثاً؛ لأنّ الفحشاء][7]، وما له عاقبة ذميمة.

[1] جمع مفرده قضية، وهي: قول يصح أن يقال لقائله: إنّه صادق فيه أو كاذب فيه. ينظر : الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف ، التعريفات ، حققه : جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1403هـ ، (ج1/ص176) .

2 في (ب1) [ذكر] والصواب ما أثبته في المتن.

3 المقصود المصنف.

[4] القواعد في اللغة : جمع قاعدة، وهي من البناء أساسه والضابط ، أو الأمر الكلي ينطبق على جزئياته ، مثل : (كلّ أذون ولود وكل صموخ بيوض) ينظر: إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار ، المعجم الوسيط ، حققه : مجمع اللغة العربية، دار الدعوة ، بدون طبعة، (ج2/ص748) . ويتفق معظم الأصوليين مع النحاة في معنى القاعدة فهي عندهم: حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه ، كقاعدة "لا ثواب إلّا بنية". ينظر: الحموي، أبو العباس أحمد، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ، (ج1/ص51) . في حين يختلف معناها عند الفقهاء عنه عند النحاة والأصوليين ، فالقاعدة الفقهية : هي حكم أغلبي لا كلي، يأتي تحته مسائل فقهية فرعية ، يُتعرّف من خلاله على أحكام تلك المسائل.

ينظر: الأسمري، أبو محمد صالح، الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، دار الصميعي، ط1، 1420هـ، (ص19).

5 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.

6 في (ب1) [يثبت] والصواب ما أثبته في المتن.

7 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

وهو [القبح][1] [2] ، كما يدل عليه قوله [تعالى][3]: ﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ ﴾ (النحل: ٩٠)، فإنتفاؤه لا يستلزم [ثبوت][4] الحسن، بالمعنى المذكور، اللّهم إلّا أنّ [تفسر][1] الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة.

---

1 في (ب 1) [القبيح] وكلا اللفظين صحيح.
2 الحسن في اللغة: اتفق اللغويون على أن مادة "حسُن" مضادة لِ "قبح". انظر: ابن فارس، عبد السلام هارون، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ-1991م، (ج2/ص57). ابن منظور، جمال الدين محمود بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414ه، (ج13/ص114). الفيروز آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1417هـ -1987م، (ص1535). الزبيدي، محمد عبد الرزاق، تاج العروس، حققه: علي شيري، دار الفكر، بدون طبعه، بدون تاريخ، (ج18/ص140).
كما اتفق أهل اللغة على أن "القبح" في اللغة يأتي ضد "الحُسن". وهو عام في كلّ شيء، فيشمل القول والفعل والصورة. ينظر: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، حققه: عبد السلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ج4/ص75). ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (ج5/ص47). الرازي، زين الدين أبو عبدالله، مختار الصحاح، حققه: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط5، 1420ه، (ص518). ابن منظور، لسان العرب (ج2/ص52). الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ص300). الزبيدي، تاج العروس (ج7/ص34).
أمّا معنى الحسن والقبح في الاصطلاح:فقد تعددت الحدود المعرّفة لمصطلحيّ الحسن والقبح واختلفت؛ وذلك للخلاف في تضمن التعريف أو عدم تضمنه بعض المفردات، كالخلاف في المباح هل هو حسن أم لا؟ والخلاف في المكروه هل هو قبيح أم لا؟ والخلاف في أفعال غير المكلفين هل هي حسنة أم قبيحة أم لا حسنة ولا قبيحة؟ وسأقتصر على أشهر ما ذكره العلماء في تعريف الحسن والقبح اصطلاحاً:
التعريف الأول: الحسن هو: ما للمكلف أن يفعله أو ما لفاعله أن يفعله. والقبح هو: ما ليس للمكلف فعله، أو ما ليس لفاعله أن يفعله. وهذا تعريف الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ج1/ص276،278). وينظر معناه أيضاً: السمرقندي، محمد بن أحمد، ميزان الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، (ج1/ص145)، ابن التلمساني، ابن الشافعي، شرح معالم الأصول في علم الفقه، حققه: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض،عالم الكتب، بيروت، لبنان،ط1، 1419ه -1999م، (ج2/ص119).
التعريف الثاني: الحسن ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، ويتبع ذلك أن يستحق بفعله. وهذا تعريف أبي الحسين البصري، علي بن اسماعيل، في: أصول أهل السنة والجماعة، دار اللواء، الرياض، بدون طبعة، 1410ه -1989، (ج1/ص335)، والقاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، حققه: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهره، مصر،ط1،1483ه -1965م، (ص326)، والمغني، دار الكتب، مصر،1992م، (ج6/ص27)، وأشهر ما نقل عن المعتزلة. ينظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن أحمد، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر، (ص314).
التعريف الثالث: الحسن: ما أمر الله به. ونسب هذا التعريف إلى الأشعرية، ونقله السمرقندي عن أهل الحديث. وعزاه المرداوي إلى الحنابلة.
وعُبِر عن هذا التعريف في الوصول إلى الأصول لابن برهان، أحمد بن علي، حققه: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المصارف، الرياض، بدون طبعة،1403ه -1983م، (ج1/ص58) بقوله "وإنما الحسن: المقول فيه من جهة الشرع افعل".
ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول (ج1/ ص153). المرداوي، أبو الحسن علاء الدين، التحبير شرح التحرير، حققه: عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراج، مكتبة الرشد، بدون طبعة، 1421ه -2000م، (ج2/ ص758).
والقبيح: هو ما نهى الله عنه. وهو ما اختاره الرازي والقرافي والبيضاوي وابن السبكي. انظر: الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، المحصول، حققه: طه العلواني، مؤسسة الرسالة،ط3-1997م، (ج1/ ص108). القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، حققه عبد الرؤوف سعد، دار عطوة، مصر، بدون طبعه، 1414ه -1993م، (ص767)، الإسنوي، عبدالرحيم بن حسن بن علي الشافعي، نهاية السول، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006م، (ج1/ ص67)، ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ج1/ ص217).
التعريف الرابع: الحسن: هو ما يعود به على فاعله نفع محض، والقبيح: هو ما يعود على فاعله ضرر محض. وهذا التعريف ذكره السمرقندي عن أبي إسحاق الإسفرائيني، وقرره شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: السمرقندي، ميزان الأصول (ج1/ ص156). شيخ الإسلام ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم الحراني، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد، دار الإدارة العامة للإفتاء والبحوث، السعوديه، بدون طبعه، 1416هـ -1995م، (ج11/ ص351).
وهذا التعريف هو الراجح لدي؛ لأنه يعم الحسن والقبح الشرعي والعقلي والطبعي، ويعم كلّ الافعال والأقوال التي يمكن أن تكون حسنة أو قبيحة سواء قبل الشرع أم بعده.
3 سقطت من (ب 1) والصواب إثباتها.
4 سقطت من(ب 1) والصواب إثباتها.

كما[سيذكره][2] المصنف[3] من أنّدراج المباح في الحسن عند الأشعري[4]، أو يريد بالفحشاء: ما ليس له عاقبة حميدة ولو اقتصر على قوله: **(لأنّ الشارع حكيم)**، أو قال يدلّ قوله: **([لا][5] يأمر بالفحشاء)** [لا يأمر][6] [بما][7] ليس له عاقبة حميدة لكان أظهر، وقد يقال في إثبات المدّعي، على تقدير ثبوت [الواسطة][8] بين الحسن والقبح. الأمر خطاب من الشارع على سبيل [الالتزام][9]، وكل خطاب كذلك فمتعلقه إمّا حسن أو قبح[10] على ما هو موجب [الحكمة][11]، والقبيح لا يؤمر به

---

1 في (ب 2) [يفسر] وهو صحيح.

2 في(ب 1) [يذكر] وهو الصحيح، وما أثبته في المتن صحيح أيضاً.

3 المراد بالمصنف: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمد بن صدر الشريعة الاكبر أحمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي الحنفي، الملقب بصدر الشريعة الأصغر، كان عالماً بالمنقول والمعقول فقيهاً، اصولياً، محدثاً، مفسراً، نحوياً، لغوياً، وأديباً، منطقياً. من كتبه: التنقيح في اصول الفقه وشرحه في التوضيح . والوشاح في علم المعاني وتعديل العلوم. توفي سنة (747هـ). ينظر ترجمته: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،ط9،2002م (ج4/ص197). وحيثما يذكر صاحب الحاشية (المصنف) يقصد به صدر الشريعة.

4 الحُسن عند الأشعري: هو ما أمرهم الله به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم. وهذا التعريف نص على كون المباح داخلاً في تفسير الحسن، مع كونه ليس بمتعلق المدح والثواب. يقول أبو الحسن الأشعري "وأجمعوا على أن القبح من أفعال خلقه كلها، هو ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم".

أبو الحسن الأشعري، أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة الثغر (ص74)، ابن برهان، أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، حققه: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المصارف، الرياض، بدون طبعه، 1402ه -1983م، (ج1/ص58). والأشعري هو: أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم الأشعري البصري ، المتكلم النّظار، اليه تُنسب الطائفة الأشعرية المعروفة. أشهر كتبه: اللمع، مقالات الإسلاميين، الإبانّة في أصول الديانة. تنظر ترجمته: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند،ط1،1412ه -1992م، (ج6/ص332)، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضه، القاهرة، مصر، ط1،1367ه -1948م، (ج2/ص446)، الذهبي،أبو عبدالله شمس الدين، سير أعلام النبلاء، حققه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط7، 1420ه، (ج15/ص85) .

5 في(ب 1) [بلا] والصواب ما أثبته في المتن.

6 سقطت من (ب 2) والصواب إثباتها .

7 في (ب2) [ما] والصواب ما أثبته في المتن.

8 في (ب1) [الواسط] والصواب ما أثبته في المتن.

9 في(ب1) و (ب2) [الالزام] وهوصواب ، وما أثبته صواب أيضاً.

10 يذكر المصنف المذهب الأول في مسألة الحسن والقبح، وهو مذهب الأشعرية حيث يرى الأشعرية أن حسن الأفعال وقبحها مستفادان من الشرع فحسب، كما يرون أن لا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب إلّا بالشرع. يقول الغزالي: "لا يستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقل، بل يتوقف دركها على الشرع المنقول"، ويقول ابن برهان: "مذهب أهل الحق من جميع أصحابنا أن الحسن والقبح يعرفإن بالشرع، فلا حسن إلّا ما حسنه الشرع، ولا قبيح إلّا ما قبحه الشرع"، ويقول الآمدي: "مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وأن العقل لا يحسن ولا يقبح"، ويقول الزنجاني "مذهب جماهير العلماء إلى أن الحسن والقبح راجعان إلى الأمر والنهي". ينظر: الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، حققه: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،1411هـ1980م، (ج4/ص295). البخاري، علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي،بدون طبعة،بدون تاريخ، (ج1/ص183). ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، نسمات الأسحار،دار إدارة القرآن، كراتشي، ط2، 1418م، (ص45). الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول، حققه:محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت،ط1، 1400هـ1980م، (ص8). الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، حققه: سليم عبد الهلالي،ط2، 1412هـ1992م، (ج1/ص63). الآمدي، سيف الدين علي، الإحكام في أصول الأحكام، حققه: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي،بيروت، ط2، 1402ه، (ج1/ص79). الزنجاني، شهاب الدين أحمد بن محمد، تخريج الفروع على الأصول، حققه: محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1407هـ 1987م، (ص244).

11 في (ب1) [الحكم] والصواب ما أثبته في المتن.

اختلفوا في أن حسن المأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له، فالمصنف – رحمه الله تعالى– قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بأنه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله، قال في

الحاشية

[بالمعنى][1] المذكور فتعين أنّه حسن ولا يخفى [...][2] أنّه مبني على كون الأمر للوجوب.

قوله: (**بمعنى أنه [ثبت][3] بالعقل**) [انتهى][4]. [ليس المراد بالثبوت ههنا ما هو المراد في قوله أولا: (**ثبت بالأمر][5]**)؛ لأن المراد بالثبوت في الأول: [ثبوت][6] أصل بمعنى أنه [أمر به][7] فحسن وفي الثاني: حكم العقل به [وبهذا][8] الحكم مشترك بين القسمين [فالتقابل][9] إنما يظهر [بملاحظة][10] قيد فقط في قوله: (**والأمر دليل عليه**)؛ أيْ: دليل عليه فقط وليس بعلّة له محصلة إياه [أيضا][11] كما في الأول ويجوز أن يحمل الثبوت بالعقل على الثبوت سابقا [بحكم][12] العقل بذلك ولو بعد ورود الأمر كما يدل عليه قوله: (**أو[بالعقل][13] قبله**) فيفيد السبق [المعنى أعني][14] على الأمر [بجعل][15] التقابل، واعتبار دلالة الأمر عليه؛ [لاطراده][16] ظاهر، وإن كان العقل [يدركه][17] في

1 في (ب1) و(ب2) [بالنص] والصواب ما أثبته في المتن.
2 زاد في (ب1) [على] .
3 في (ب1) [يثبت] وهو صحيح، وما أثبته صحيح أيضاً.
4 سقطت من (ب1) و(ب2) والصواب إثباتها .
5 سقطت من (ب 2) والصواب إثباتها .
6 في (ب1) [يثبوت] والصواب ما أثبته في المتن.
7 في (ب1) [لغيرة] والصواب ما أثبته في المتن.
8 في (ب1) [وهذا] وهو الصواب.
9 في (ب1) [فالمقابل] والصواب ما أثبته في المتن.
10 في (ب1) [ملاحظة] والصواب ما أثبته في المتن.
11 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.
12 في (ب2) [الحكم] والصواب ما أثبته في المتن.
13 في (ب1) [بالعمل]والصواب ما أثبته في المتن.
14 سقطت من(ب1)وهو الصواب.
15 في (ب1) [يحصل]وهو الصواب.
16 في (ب1) و(ب2) [لاطرادها] والصواب ما أثبته في المتن.
17 في (ب2) [مدركه] والصواب ما أثبته في المتن.

"الميزان": وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنُه في العقل وموجباً لما لم يعرف به.

قوله: (هذه المسألة) يعني مسألة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه؛ لأن معظم

بعض المواضع بدون ورود الأمر [1].

قوله: (**قال في الميزان [...]**[2]) الظاهر أنّ ما ذكره صاحب الميزان[3] مذهب ثالث وهو القول [بالتفصيل][4] كما أشار إليه جدي[5] في حواشي فصول البدائع حيث قال : قال صاحب الميزان: [هما][6] [يعني][7] : الحسن والقبح ، من مدلولات الأمر [فيما][8] يفهم حكمته عقلاً، ومن موجباته [فيما][9] لا يفهم. وقال الأشعري، وأصحاب الحديث، وطائفة من مشايخنا: هما من موجبات الأمر

1 ينقل المصنف هنا المذهب الثاني في مسألة الحسن والقبح، وهو مذهب المعتزلة حيث يرى المعتزلة أن الحسن والقبح عقليان، وأن الأفعال عندهم تنقسم من حيث الإدراك لها إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بضرورة العقل وبديهته. القسم الثاني: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بالنظر والاستدلال. القسم الثالث: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بواسطة السمع المنقول؛ لأن العقول وحدها لا تبلغ كنه معرفته ولو بحثت واستنبطت، كالعبادات. ينظر: الغزالي، المستصفى (ج1/ص56). الرازي، المحصول(ج1/ص124). الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، شرح المختصر، دار الكتب العلمية، بيروت، (ج1/ص463). الزركشي، محمد بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، بيروت، (ج/ص137). الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، حققه: أحمدعزو، دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ .1987م، (ص7).

2 زاد في (ب1) و(ب2) [الخ] وهو الصواب.

3 صاحب الميزان: هو علاء الدين محمد بن أحمد بن علي مظفر الدين السمرقندي، من كبار فقهاء الحنفية ،كان متعمقا في التوحيد والمنطق والجدل وعلوم العربية والاصول. من كتبه: ميزان الاصول، وشرح تقويم الادلة للدبوسي في اصول الفقه، وتحفة الفقهاء.توفي سنة (539هـ) وقيل غير ذلك. ينظر ترجمته: عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين في تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون طبعة، وبدون تاريخ، (ج8/ص258) ، شعبأنّ محمد اسماعيل ، أصول الفقه تاريخه ورجاله، مطبعة دار السلام، المكتبة الملكية، مكة المكرمة، ط2 1419هـ .1998م، (ص223).

4 في (ب1) [بالتفضيل]. والصواب ما اثبته في المتن .

5 جد حسن جلبي: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري الرومي، عالم بالمنطق والإصول. من أشهر كتبه: شرح ايساغوجي في المنطق، وفصول البدائع في أصول الشرائع، وشرح الفرائض السراجية، وتفسير سورة الفاتحة. توفي سنة(834هـ).
ينظر ترجمته: الزركلي، الإعلام، (ج6/ص110).

6 في (ب1)[يما] والصواب ما أثبته في المتن.

7 سقطت من (ب2)والصواب إثباتها.

8 في (ب2) [فما] والصواب ما أثبته في المتن.

9 في (ب2) [فما] والصواب ما أثبته في المتن.

أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك.

الحاشية

والنهي [عامّة][1]، وهو مذهب الشافعي[2] [رحمه الله تعالى][3]، [فلا][4] مدخل للعقل في حكمته ، [وَوَجْهِ][5] شرعيته في شيء من الشرائع.

[وقال][6] المعتزلة[7] وبعض من أصحابنا العراقيين[8]: هما من مقضيات الأمر والنهي [ومدلولاتها][9] الاقتضائية الثابتة بالعقل سابقاً في الكل [فيسر][10] علينا معرفة [وجهه][11] أو تعسر أو تعذر ثم قال: هذا هو البحث المجرد في كتبنا.

---

1 في (ب1) [عام] والصواب ما أثبته في المتن.

2 الشافعي: هو عبدالله بن ادريس بن العباس الشافعي القرشي، الإمام المشهور، صاحب المذهب المعروف. من كتبه: الأم في الفقه، والرسالة في اصول الفقه وإختلاف الحديث. توفي سنة(204هـ). ينظر ترجمته: النووي، أبو زكريا، تهذيب الاسماء واللغات، دار الطباعة المنيرية، مصر، بدون طبعة، وبدون تاريخ، (ج1/ص44). السبكي، أبو الحسن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2 1408هـ -1998م، (ج1/ص192)، العكري، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط، دار إبن كثير، بيروت، ط1، 1406هـ -1986م، (ج2/ص9).

3 سقطت من(ب1) و(ب2)والصواب إثباتها.

4 في (ب1)[ولا] والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب2) [وجهه] والصواب ما أثبته في المتن.

6 في (ب1) و(ب2) [وقالت] وهو صواب ، وما أثبته صواب أيضاً.

7 المعتزلة: هم اتباع واصل بن عطاء، افترقوا إلى فرق كثيرة، لكل فرقة آراء تميزت بها، لكنهم اتفقوا إجمالاً على أصول خمسة وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعنون بهذه الأصول غير ما يعني أهل السنة، حيث يقولون بخلق القرآن الكريم، وينكرون رؤية الله في الآخرة، وغير ذلك.

قيل سبب تسميتهم بالمعتزلة أن واصل بن عطاء كان يقول أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا كافر ولا مؤمن، ولما سمع منه الحسن البصري هذا طرده من مجلسه بالمسجد، فاعتزل عند سارية من سواري المسجد، فقيل له ولمن تبعه معتزلة. وقيل: سموا بذلك لمخالفتهم جميع الأمة في مرتكب الكبيرة. انظر ترجمتهم : الإسفرائيني، عبد القادر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (ص114،24). الشهرستاني، محمد عبد الكريم أحمد، الملل والنحل، دار مكتبة المتنبي، بيروت، ط2، 1406هـ -1986م، (ص221).

8 أصحابنا العراقيين: هم الطائفة الكبرى في الاهتمام بفقه الإمام أبو حنيفة النعمان، حيث قاموا بنشر المذهب الحنفي في العراق، وأغلب الأقطار الإسلامية حتى أصبح من أوسع المذاهب انتشاراً. ويعتبر القياس أهم مصادر التشريع عندهم حتى عُرِفوا به. ينظر: ابن حزم، أبو محمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ص547)، الأمين، شريف محيي، معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء، بيروت، ط11، 1406هـ -1986م، (ص228)، أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر، بيروت، (ص342).

9 في (ب2) [ومدلولاتهما] وهو صواب، وما أثبته صواب أيضاً.

10 في (ب2) [تيسر] وهو الصواب.

11 في (ب2) [وجهته] وهو صواب ، وما أثبته صواب أيضاً.

قوله: (ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين، وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه، فإن هذه المسألة كلامية من جهة البحث عن

الحاشية

قوله: (**يجوز أن يريد بذلك علم الأصول**) قيل عليه: قد علم كون هذه المسألة من [مهمات][1] علم الأصول؛ مِن [عَدَّها][2] سابقاً من أمهات مسائله، فالأوجه حمل عبارةِ المصنف على المعنى [الآخر؛ ترجيحاً التأسيس على التأكيد. وأجيب: بأنّ في حملها][3] على المعنى الأول [تنبيهاً][4] على أن هذه المسألة من أمهات كلا جزئي الأصول، أعني المنقول الذي هو مباحث الكتاب والسنة، والمعقول الذي هو مباحث الإجماع والقياس، ولم يظهر هذا من الأول.

قوله: (**كلاميّة[5] من جهة البحث**) انتهى. قيل: يمكن أن يقال: مسألة الحسن والقبح من مباحث

---

1 في (ب2) [امهات] وكلا اللفظين صحيحان.

2 في (ب2) [عداها] الصواب ما أثبته في المتن.

3 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.

4 في (ب2) [بينها] والصواب ما أثبته في المتن.

5 اختلف العلماء في تحديد العلم الذي تتبع له مسألة الحسن والقبح على قولين:
القول الأول:إنّ مسألة الحسن والقبح مسألة كلامية، محلّ بحثها هو كتب أصول الدين، خارجة عن علم اصول الفقه. وقد اختلف أصحاب هذا القول في سبب ذكرها في كتب أصول الفقه على آراء هي:
الرأي الأول: لأنه يبنى عليها كثير من مسائل أصول الفقه. ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول (ج1/ص306). البخاري، كشف الأسرار (ج1/ص183). الإسنوي، نهاية السول(ج1/ص155). الزركشي، البحر المحيط (ج1/ص139). إبن أمير الحاج، أبو عبدالله شمس الدين، التقرير والتحبير على التحرير لإبن الهمام، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ -1993م، (ج1/ص68).
الرأي الثاني: لأنه محتاج اليها في مسائل من الفقه، ويترتب عليها ثمرات فقهية. ينظر: ابن السمعاني، أبو المظفر،منصور بن محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه، حققه: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ -1997م، (ج2/ص48). الزركشي، البحر المحيط (ج1/ص139).
الرأي الثالث:لأنّ مسألة الحسن والقبح تعتبر من مقدمات علم أصول الفقه لا منه، ويتوقف على معرفتها زيادة بصيرة لمعرفة بعض مقاصد علم اصول الفقه. ينظر: إبن أمير الحاج، التقرير والتحبير(ج1/ص39). أمير بادشاه، محمد أمين بن محمد البخاري، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، (ج1/ص24)
القول الثاني:إنّ مسألة الحسن والقبح من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين. ينظر: حلولو، أحمد بن عبد الرحمن، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، حققه: عبد الكريم النمله، مكتبة الرشيد، ط1، 1414هـ، (ج1/ص155). ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط1 ، 1355هـ، (ج1/ص55).
الأنصاري، نظام الدين عبد العلي، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ج1/ص29).
المطيعي، محمد نجيب، سلم الوصول لشرح نهاية السول، المطبعة السلفية، بيروت، ط2، 1982م، (ج1/ص26).
ومناسبة ذكر هذه المسألة في كتب أصول الفقه واضحة، فالأصوليون من الحنفية بحثوها ضمن مسائل الأمر والنهي، من جهة أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، والحكم الثابت بالنهي يكون قبيحاَ، أمّا غير الحنفية من الأصوليين فبحثوها في مسائل الحكم، وذلك من جهة تعلق المدح أو الثواب أو المؤاخذة والعقاب هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل ، أو لأنه مجرد خطاب الشارع. والراجح بحث مسألة الحسن والقبح في كتب أصول الفقه لعلاقتها بمباحث الحكم الشرعي، ولما يتفرع عليها من مسائل أصوليّة وفقهيه.

التوضيح

والمنقول.

المعقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر الذي زلَّت في بواديها أقدام الراسخين، وضلَّت في مباديها أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين. وحقيقة الحق

التلويح

أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته، وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً وما تعلق به النهي يكون قبيحاً ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح.

قوله: (ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسألة، بمعنى أنها أصل لفروع كثيرة وفرع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول إليه، وبوادي مسألة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة إليها، ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول إليها، وبحارها ما وصل إليه كلّ أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسألة، فمن زل قدمه في البوادي أو ضلّ فهمه في المبادي فقد يرجى عوده إلى طريق الحق أو اعترافه بالعجز، ومن غرق في بحره ولم ينتبه للخطأ في مقدماته فقد هلك.

قوله: (وحقيقة الحق) الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة

الحاشية

الكلام اللفظي، [باعتبار][1] [إرجاعها][2] إلى البحث عن أنّ الأمر والنهي [...][3]، هل هما من أفعاله وآثاره [الثانية][4] بالأمر والنهي، وعلى كلا التقديرين يكون كلاميّة ، بلا تكلف زائد.

قوله: (**الجبر إفراط في تفويض الأمر**) [انتهى][5]. قيل: هذا يصدق على الخبر الخالص

1 في (ب2) [بالاعتبارات] والصواب ما أثبته في المتن.
2 في (ب2) [إدخالها] والصواب ما أثبته في المتن.
3 زاد في (ب2) [بل هما موجبات او من مباحث افعال الباري تعالى بمعنى أنهما] وهو الصواب.
4 في (ب1) و(ب2) [الثابته] وهو الصواب.
5 في (ب1) [الخ].

التوضيح

فيها أعني الحَاقُّ بين طرفي الإفراط والتفريط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها إلّا خواص عباده وها أنا بمعزل عن ذلك، لكن أوردت مع العجز عن درك الإدراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لإيراده.

اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الأول: كون الشيء ملائماً

التلويح

جماد لا إرادة له ولا اختيار، والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله مستقلاً في إيجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل، والحق أيْ: الثابت في نفس الأمر وهو إلحاق أيْ: الوسط بين الإفراط والتفريط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، وحقيقة الحق احتراز عن مجازه أيْ: عما يشبه الحق وليس بحق.

قوله: (وقفت) أيْ: جعلت واقفاً عليه ووفقت أيْ: جعلت الأسباب متوافقة لإيراده فالأول من التوقيف والثاني من التوفيق. قوله: (اعلم أن العلماء) تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على

الحاشية

والمتوسط، إذ لا فرق في التحقيق بين إثبات قدرة واردة من غير تأثير لأحدهما في [الفعل][1] وبين نفيهما أصلاً في المعنى المذكور.

قوله: (أيْ: **جعلت الأسباب متوافقة**) [ينبغي][2] أن تجعل اللام في [الأسباب][3] عوضاً عن المضاف إليه؛ أيْ : أسبابي ؛ لتتناسب جعله تفسيراً [للموافقة المسندة][4]، إلى ضمير المتكلم.

1 في (ب2) [العقل] والصواب ما أثبته في المتن.
2 سقطت من (ب2) والصواب ما أثبته في المتن.
3 في (ب2) [الإثبات] والصواب ما أثبته في المتن.
4 في (ب2) [للموافق المستقبل] والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

للطبع ومنافراً له، والثاني: كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان. والثالث: كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً، أمّا بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه.

التلويح

ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان، فبالمعنى الأول الحلو حسن والمر قبيح، وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح، وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة،

الحاشية

قوله:(**يطلق على ثلاثة معانٍ**)[1]، لا يخفى: أنّ المراد بها المعاني المذكورة في التوضيح، وأن ليس في عبارته [...][2]

إطلاقهما على غير الثلاثة، وإنّ كان المتبادر ذلك فلاَ يردُ أن ههنا معنى آخر، وهو موافقة الغرض ومنافرته مثلاً، ولو سلم الدلالة على الحصر، [فليعمل][3] على الإضافي؛ أيْ : لا يحمل على أحدها فقط، نعم لو جعل أحد المعاني مطلق الملائمة والمنافرة، ثم فسّر بملائمة الطبع أو

---

1 يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معانٍ: أولاً: إطلاق الحسن على ملاءمة الطبع وموافقته، والقبح على منافرة الطبع ومخالفته: ومثلوا على ذلك: بحسن الحلو وقبح المر. ينظر في ذلك: الرازي، الأربعين (ص346). الرازي، الكاشف(ج1/ص301). القرافي، تنقيح الفصول (ص88). الإسنوي، زوائد الأصول (ص195). ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز، شرح المنار، دار السلام، القاهرة، (ص47). المرداوي، التحبير شرح التحرير (ج2/ص716). البدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ 1948م، (ج1/ص67). الفتوحي، تقي الدين، شرح الكوكب المنير، حققه: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مطبعة جامعة أم القرى، مكة، ط2، 1413هـ، (ج1/ص300).ومقصودهم بالملاءمة والمنافرة: أن يكون الفعل سببا لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسببا لما يبغضه ويؤذيه. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ج3/ص115) .وعبر بعضهم عن ذلك بملاءمة الغرض ومنافرته . ينظر لهذا التعبير: ابن حاجب، المختصر(ج1/ص198). الأصفهاني، شمس الدين، بيان المختصر، حققه: محمد مظهر، مطبعة أم القرى، مكة، ط1، 1406هـ ـ1986م، (ج1/ص288). الزركشي، سلاسل الذهب، حققه: محمد المختار الشنقيطي، مكتبة إبن تيمية، القاهرة، ط1، 1411هـ، (ص97).ومرادهم بالغرض هنا: ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار. الأصفهاني، بيان المختصر (ج1/ص288).

وقال بعضهم بأنّه : المصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. ينظر: ابن نجيم، فتح الغفار(ج/ص53). ابن عابدين، نسمات الأسحار، (ص45).

ثانيا: إطلاق الحسن على ما هو صفة كمال، والقبح على ما هو صفة نقص. مثل حسن العلم، وقبح الجهل.ينظر: المراجع السابقة .

ثالثا: كون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلاً ، أو الثواب أو العقاب آجلاً. وهذا محل النزاع في هذه المسألة، يقول القرافي: "محل النزاع في مسألة الحسن والقبح ، في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيف كانت، هل يستقل العقل بذلك أم لا، سواء كانت هذه المؤاخذة ذماً أم غيره معجلة أم مؤجلة ". القرافي ، نفائس الأصول (351/1) .

12 زاد في (ب1) و(ب2) [ما يوجب عدم] وهو الصواب.

3 في (ب1) و(ب2) [فليحمل] وهو الصواب.

التوضيح

فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على أمرين: أحدهما: أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري وثانيهما: أنّ فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح، ومع ذلك جوَّز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أنّ

التلويح

ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا: كونه متعلق العقاب ولم يقولوا: كونه بحيث يعاقب عليه، ومحل الخلاف هو الثالث. وعند المعتزلة: الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها،

الحاشية

منافرته وادعى الحصر في [الثلاثة][1] لم يتوهم بطلانه، ويُعِد بعضهم ملائمة الغرض ومنافرته من معانيهما؛ لأنّه يكون اختلافاً في تفسير ذلك المعنى، لا [إبداء][2] المعنى الآخر.

قوله: **(نص الشارع عليه أو على دليله)** النص في المدح مثل قوله تعالى في حق أهل قبا: ﴿ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا ﴾ (التوبة: ١٠٨)، فإنه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الأحجار، والنص على دليله مثل قوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ (البقرة: ٢٥)، فإنّه تعالى نصّ على مجازاة المؤمنين [العاملين][3] بالجنة والمجازاة بها لا يكون إلّا بفعل ممدوح.

قوله: **(أو لصفة من صفاتها)** وتلك الصفة عند قدماء هذا القوم[4] صفة ثبوتية[5]، وأما عند

1 في (ب1) [ثلاثة] وكلاهما صحيح.

2 في (ب1) [يد] والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) [العالمين] والصواب ما أثبته في المتن.

4 قدماء هذا القومُ المقصود بهم: المعتزلة.

5 صفة ثبوتية: هي ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله . صلى الله عليه وسلّم . وسميت ثبوتية؛ لكونها صفات وجودية، وهي كثيرة ومنها: الوحدانية، الحياة، القدرة، الحكمة، القوة، وغيرها. ينظر:الجرجاني، التعريفات (ص133). شيخ الإسلام، مجموع الفتاوى (ج17/ص112). لقد أثبت المعتزلة أربع صفات لله هي: الحياة والقدرة والعلم والوجود، وما سوى هذه الصفات مما ورد في الكتاب والسنة، فإنهم يتأوّلونه، ويصرفونه عن ظاهره؛ وذلك لأنّ الإثبات فيه تشبيه. وقد اعتمدوا في تأويلهم على الأعراض والجواهر، وقياس الشاهد على الغائب. يقول القاضي عبد الجبار:" اعلم أنّ أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعزّ إنّما هو كونه قادراً وما عداه من الصفات يترتب عليه". شرح الاصول الخمسة (ص151).

فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، ومنها ما لا يدرك إلّا بالشرع، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال فإنه مما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين، وعند الأشعري: لا يثبت الحسن والقبح إلّا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران، أحدهما: أنّ حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنّه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح.

وثانيهما: أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق في الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه، وليس المراد أن مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنّه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كلّ من الأمرين مستقل بإفادة مطلوبة، بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين.

الحاشية

[الجبائر][1] فلا بد أن يكون صفة اعتبارية[2].

قوله: **(حتى يحكم العقل بأنّه حسن)** قيل: انتفاء السبب الخاص للحسن والقبح، لا يستلزم انتفاء السبب المطلق، فيجوز أن يحكم الفعل بهما، بناء تحقق مسبب آخر. وأجيب: بأنّ الخصم، أعني: المعتزلة قائلون بأنّحصار السبب، فيما ذكر والغرض إلزامهم، فيتّم الكلام.

1 في (ب2) [الجبابي]. والصواب الجبائي. والجبائي هو: أبو علي بن عبد الوهاب بن سلام البصري الجبائي، المتكلم، والفيلسوف. شيخ المعتزلة في وقته. أشهر كتبه: تفسير القرآن، ومتشابه القرآن. تنظر ترجمته: ابن النديم، الفهرست (ص213)، الإسفرائيني، الفَرق بين الفِرق (ص148) ، العكري، شذرات الذهب (ج2/ص289) .

2 أثبت الجبائي أنّ للصفات أحوالاً، والأحوال عنده مرتبة بين الوجود والعدم. ينظر: شيخ الإسلام، مجموع الفتاوى (ج2/ص145). الشهرستاني، نهاية الاقدام (ص45). الإيجي، المواقف (ج1/ص279).

التوضيح

عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره؛ لأن الحسن والقبح لا ينسبأنّ إلى أفعال الله تعالى عنده، فالحسن والقبيح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به ومنهياً عنه فلهذا قال: (فالحسن عند الأشعري ما أُمر به) سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو الندب (والقبيح ما نُهي عنه) سواء كان النهي للتحريم أو للكراهة.

التلويح

قوله: (لأنّ الحسن والقبح لا ينسبأنّ إلى أفعال الله تعالى عنده) أيْ: عند الأشعري والمذكور في الكتب الكلامية أنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى بل كلّ أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب؛ لأنّه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله، وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه، فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال، وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه، وما ذكروا من

الحاشية

قوله: **(والمشهور)** انتهى. الظاهر أنّه اعترض على المصنف، حيث حكم بأنّ الحسن لا ينسب إلى أفعال الله تعالى.

قوله: **(لا علّة لصنعه ولا غاية لفعله)**، لا شك أنّ المراد بالغاية [...][1]، لا معناها المتعارف، وهو: ما يترتب على الفعل سواء كان باعثاً عليه أم لا، والظاهر أنّ المراد بالعلّة، أيضاً ذلك فالعطف تفسيري.

قوله: **(بما ليس بمنهى عنه)** يُشْكُل هذا التفسير، بأفعال البهائم؛ فإنّها يلزم أن يكون حسنة على هذا التفسير مع أنّها لا توصف [...][2] بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقل في شرح المواقف[3] عن بعضهم، وجعل ما: [عبارة][4] عن الفعل الاختياري عناية بعيدة، لا يقبل مثلها، في التعريفات، اللّهم إلّا أن يمنع صحة المنقول.

---

1 زاد في (ب1) و(ب2) [العلّة العامة].

2 زاد في(ب1) [تفسير] والصواب بدون زياده.

3 شرح المواقف لمؤلفه الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. أشهر كتبه: التعريفات، شرح المواقف، الحواشي على المطول للتفتازاني. توفي سنة(816هـ). تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي(ج5/ص7).

4 في (ب2) [باعتبارة] والصواب ما أثبته في المتن.

تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهي عنه فإنّما هو في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلاً في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على أنّه ليس بمأمور به على ما مرّ ولأنه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن، والأوضح أن يقال: القبيح ما نهي عنه

الحاشية

قوله: **(وأما بمعنى كون الفعل)** [انتهى][1]. قيل عليه: إنّ أراد كونه متعلقاً لهما معاً، كان كما بعده، مخصوصاً بأفعال العباد، فلا وجه للتخصيص، وإنّ أراد كونه [متعلقاً][2] لكل واحد منها بالانفراد، لكان صحيحاً في حق الثواب دون المدح، والجواب: باختيار الأول ووجه التخصيص الذكري بتصريح الاختصاص، أنّ هذا التعريف هو الذي نقله المصنف عن الأشعري، فهو مناط حكمه، بأنّهما لا ينسبأنّ إلى أفعال الله تعالى عنده وهذه القدر يكفي للتخصيص [المذكور][3] عند المصنف.

قوله: **(محل نظر)** أجيب عنه: بأنّ من [أدخله][4] في تفسيره، حمل المباح مأموراً به مجازاً، وهو لا ينافي اتفاقهم على أنّه ليس بمأمور به الأمر المطلق، الذي هو [حقيقة][5] في الوجوب، وفيه: أنّ حمل الأمر في التعريف على المعنى المجازي، بلا قرينة غير مستقيم [فإن قلت:][6] إذا كان محل النظر دخول المباح في مطلق تفسير الحسن، لم يَرِدْ، إذ قد يفسر الحسن بما [لازم][7] في فعله، ولا شك في دخول المباح فيه، وإن كان دخوله في التفسير بالمأمور به لم يصح التعليل بقوله: **(وانّه ليس بمتعلق المدح والثواب)** قلت: محلّ النظر دخوله في التفسير، الذي ذكر في المتن، وفي التفسير الذي ذكر، في الشرح على أنّ محل الخلاف والتعريف في التخصيص ظاهرٌ.

---

1 في (ب1) و(ب2) [الخ].
2 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.
3 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.
4 في (ب1)[داخله] والصواب ما أثبته في المتن.
5 في (ب2) [حقيقته] والصواب ما أثبته في المتن.
6 سقطت في (ب2) والصواب ما أثبته في المتن.
7 في (ب2) [خرج] والصواب ما أثبته في المتن.

والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى.

قوله: **(لاتفاقهم على أنه ليس بمأمور به)**[1] لم يقيد بخلاف الكعبي[2]؛ لأنه مكابرة محضة [مبنية على شبهة ضعيفة][3]. كما تقرر في موضعه، ثمْ إنّ عدّة من الأحكام التكليفية على رأي الجمهور إمّا باعتبار التغليب أو الاصطلاح[4] ، وقد سبق وجه آخر فليُتذكر.

قوله: **(والحسن ما ليس كذلك)** ، وقد مر ما فيه من بطلان طرده، بدخول فعل البهائم، ولو فسّر الحسن: بما يصح من فاعله أن يعلم أنه غير منهي عنه شرعاً ، لم يَرِدْ شيء.

1 اختلف العلماء في مسألة المباح هل مأمور به أم لا؟ على أقوال:

القول الأول، وهو قول الجمهور، المباح ليس مأمورا به، وقد نقل الآمدي اتفاق الفقهاءوالأصوليون على أن المباح ليس مأموراً به. خلافاً للكعبي وأتباعه من المعتزلة". ينظر:الآمدي، الإحكام (ج1/ص124).

القول الثاني، وهو قول الكعبي المعتزلي وأتباعه: المباح مأموراً به. وقد نقل الأبياري رأي الكعبي بقوله"ذهب الكعبي إلى أنه لا مباح في الشريعة، وله مأخذان: أحدهما: وهو الصحيح عنده أن المباح مأموراً به، ولكنه دون الندب. والثاني: إن المباح يقع تركا لمحظور، فيقع من هذه الجهة واجباً". الأبياري، علي بن اسماعيل، التحقيق والبيان، (ج1/ص70).وينظر: الزركشي، البحر المحيط (ج1/ص280)، لحلولو، الضياء اللامع (ج1/ص309).

2 الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعبي، من كبار المعتزلة، ورأس طائفة من المعتزلة يقال لهم "الكعبية". أشهر كتبه: ذكر المعتزلة، وقبول الأخبار ومعرفة الرجال، وتفسير أبي القاسم الكعبي البلخي. توفي سنة (317هـ)، وقيل (319هـ). تنظر ترجمته: الشهرستاني، الملل والنحل(ج3/ص290،287)، ابن خلكان، وفيات الاعيان(ج3/ص45)، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد(ج9/ص384).

3 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.

4 رد العلماء على رأي الكعبي القائل: "أنّ المباح مأموراً به" أنه يلزم من أنكار المباح في الشريعة، والأمة مجمعة على انقسام الأحكام الشرعية التكليفية إلى: وجوب، وندب، وحرمة، وكراهة، وإباحة.

ينظر: الباجي، أبو الوليد سليمان، إحكام الفصول، حققه: عبد المجيد زكي، دار العرب الإسلامي، مصر، ط1، 1407هـ، (ص193)، الآمدي، الإحكام (ج1/ص124)، الإيجي، شرح العضد على المختصر (ج2/ص6)، الفتوحي، شرح الكوكب المنير (ج1/ص424).

التوضيح

(وعند المعتزلة: ما يُحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعاً أو عقلاً وهذا تفسير الحسن (وما يُذمُّ على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احترز

التلويح

قوله: (وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح تفسيران أحدهما: الحسن ما يحمد على فعله شرعاً أو عقلاً والقبيح ما يذم عليه وثانيهما: الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله، والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله. واحترزوا بالقادر أيْ: الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطر، وبالعالم عن المجنون، لأن ما لهما أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بل قبيحاً فلو لم يقيد لانتقض التعريفإن جمعاً ومنعاً، والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضاً بخلاف الأول فإنه

الحاشية

قوله: **(الحسن ما يكون)**. أراد بقوله ما يكون [...][1] للقادر انتهى: أن يكون الإقدام عليه ملائماً لفعل العقلاء ، وقس عليه مقابله. قوله: **(وإن شاء ترك)** الأولى أن يقول: وإن لم يشأ لم يفعله؛ لأن عدم الفعل ليس بالمشية ، وإلّا لزم حدوثه.

قوله: **(لانتقض التعريفإن جمعاً ومنعاً)**[2] ؛ أيْ: لم يكن تعريف الحسن مانعاً ولا تعريف القبح جامعاً واعترض عليه: أولاً: بأنّه إن أراد أنّ [ما لهما][3] أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بالمعنى المحذوف عند قيد القدرة والعلم ، فظاهرٌ أنه ليس كذلك، وإن أراد المعنى الآخر، فلائم استحالته وانتقاض التعريفين جمعاً ومنعاً.

---

1 زاد في (ب1) و(ب2) [الخ].

2 للمعتزلة تفسيران للحسن والقبح :

التفسير الأول: الحسن ما يحمد على فعله شرعاً أو عقلاً، والقبح ما يذم عليه.

التفسير الثاني: الحسن ما للقادر العالم بحاله أن يفعله. ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله. والقبح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله. وقولهم "للقادر": القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار. ينظر: الجرجاني ، التعريفات (ص291) وهو قيد مخرج للعاجز، وكذا الملجأ إلى الفعل. وقولهم :"المتمكن من العلم بحاله" أيْ: بحال ذلك الفعل، من اشتماله على مصلحة تدعو إلى فعله. ينظر الإسنوي ، نهاية السول (ج1/ص71). وهو قيد مخرج البهائم والمجنون والساهي والنائم. ينظر: الرازي، الكاشف (ج1/ص254)، القرافي، نفائس الأصول (ج1/ص282). وقولهم "أن يفعله" فيشمل: الواجب والمندوب والمباح.

ينظر: الرازي، الكاشف (ج1/ص255)، الإسنوي، نهاية السول (ج1/ص71). وقولهم "الذم" : هو الإخبار المنبىء عن نقص حال المخبر عنه مع القصد لذلك. ينظر: الزركشي، البحر المحيط (ج1/ص171) .

3 في (ب2)[إليهما] والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن، فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين، فالحسن بالتفسير الأول يختص بالوجوب والمندوب، وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضاً (وما ليس له ذلك) أيْ: القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا

التلويح

يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلاً فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الأول، وعلى التفسير الثاني لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل إلّا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين.

الحاشية

وأجيب: بأنّ المراد أنّه قد لا يكون حسناً شرعاً وفيه أن قوله: **(بل قبيحاً)** لا يستقيم؛ لأنّه فعل العاجز والمُلجأ لا يوصف بشيءٍ من الحسن والقبح شرعاً، ويمكن أن يقال: المراد من قوله: **(بل قبيحاً)** : أنّه قد يكون كذلك بالنظر إلى الفعل في نفسه، مع قطع النظر عن خصوص الفاعل، [كأكل][1] [الميتة][2]. وقتل النفس مثلاً، وثانياً: بأنّه لم لا يجوز أن يكون فعل المجنون والمضطر حسناً منهما قبيحاً من غيرهما، وأجيب: بأنّه لا [ينافي][3] الحسن والقبح الذاتيين. وُرُدَّ: بأنّ الانتفاع بالأعيان المملوكة حسن من المالك ، قبح من غيره بدون إذنه[4] ، ومثله كثير، فما يجاب به ههنا يجاب بمثله ثمّةَ.

قوله: **(فيكون [التفسيران][5])** انتهى. يعني تفسير القبح.

1 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها .

2 في (ب1)[كالميتة] والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) [يتاتى]والصواب ما أثبته في المتن.

4 اعترِض على قول المعتزلة " ما لهما أن يفعلاه " أنه لو لم يُقيدوا العلم والقدرة لأنتقض التعريفإن جمعا ومنعا لأن ما يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا . واعترض على لفظة "الاستحقاق" التي وردت في تعريف المعتزلة للحسن والقبح "أن يستحق الذم بفعله "أنها مجملة، إذ قد تأتي هذه اللفظة بمعنى الافتقار إلى الشيء لذاته، وقد تأتي بمعنى الحسن ، كما لو قيل : المالك يستحق الانتفاع بملكه أيْ: يحسن منه ذلك الانتفاع ينظر: الرازي، المحصول (ج1/ص107) . وقد ردَ المتزلة على هذا بأنه غير دقيق ؛ لأن معنى العبارة : أن الله تعالى أذن له فيه ، وهو أخص من معنى الحسن أو القبح المراد تعريفه ؛ لأن الحسن هو الذي لا نهي فيه وعدم النهي أعمّ من ثبوت الإذن ، بدليل فعل البهائم . ينظر ، القرافي ، نفائس الأصول (ج1/ص284) .

5 في (ب2) [التعبيران] والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

يتناولان إلّا الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الأشعري لا يثبتان إلّا بالأمر والنهي).

التلويح

وههنا بحثان الأول: أن الفعل غير المقدور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني: ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أن المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإنما يفترقان من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به هو المكروه كراهة التحريم فإنه قبيح بالتفسيرين، وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف رحمه الله ولقائل أن يقول: إن أريد بما له أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز أن

الحاشية

قوله: **(وههنا)** انتهى. [شاء][1] الأول: قول المصنف على الثاني: لا واسطة بينهما، ومنشأ الثاني قوله: **(وكلا تفسيري القبيح متساويان ، لا يتناولان إلّا الحرام والمكروه)**[2] وفي الجواب الأول بحث: إذ قد صرّح في شرح المواقف[3]: بأنّ الفعل غير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح شيء من معاني [حسنِ][4] الافعال وقبحها، على أنّ عدَّ فعل المضطر قبيحاً، مطلقاً من القبيح ، بعيدٌ جداً [كصدق النافع][5]. قوله: **(وأما المكروه [كراهة التنزيه][6])** انتهى. [قيل: الذي يفهم من كلام المعتزلة: أنه لا يوجد تعالى.

1 في (ب1) و(ب2) [منشأ] وهو الصواب.

2 المقصود التفسيران اللذان وردا عن المعتزلة للحسن والقبح، فالحسن في التفسير الأول اشتمل على الواجب والمندوب، ولم يشتمل على المباح فيكون المباح بذلك واسطة بين الحسن والقبح، والقبح على الحرام والمكروه، أمّا في التفسير الثاني، فالحسن اشتمل على الواجب والمندوب والمباح، والقبح اشتمل على الحرام والمكروه كما يشملهما في التفسير الأول فالقبح بكلا التفسيران لا يشمل إلّا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويان.

3 شرح المواقف لمؤلفه للجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجان، السيد الشريف. عالم باللغة والفقه والكلام والتفسير. أشهر كتبه: شرح مختصر ابن حاجب، شرح المواقف في علم الكلام، شرح العقائد العضدية. توفي سنة (816هـ). انظر ترجمته: الزركلي، الأعلام (7/5).

4 في (ب1) [جنس] والصواب ما أثبته في المتن.

5 سقطت من (ب1) وهذه العبارة من تقدير الباحثة تصحيحاً للنص، فهي في الظاهرية و(ب2) [كصدقة النافع] وأنّ مصادر الأصول تذكر ذلك ، وبيانه ، أنّ عد فعل المضطر قبيحاً مطلقاً من القبيح بعيدٌ جداً. كاتفاق العقل على حسن الصدق النافع .ينظر: الآمدي، الإحكام (ج1/ص85) .

6 في (ب1) [كراهية تحريم] والصواب ما أثبته في المتن.

يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد، وإن أريد من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه

الحاشية

مكروه كراهة التنزيه، عندهم بل كراهة تحريم][1] [2] فقد قال في الكشاف[3]: الأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فواجب وإن كان ندباً فندب، وأما النهي عن المنكر فواجب كله؛ لأن جميع المنكر تركه واجباً لاتصافه بالقبح[4]، ولا شك في أنّ المكروه مطلقاً [منكر][5]، فيندفع الإشكال ذلك أن تمنّع المقدّمة الأخيرة بناءً على أن المنكر ما يستحق فاعله محذوراً، وإن كان غير العقوبة بالنار، وقد مرّ في تعريف الفقه إشارة إلى انتفائه فيه. واعترض صاحب الترجيح على جعل المكروه كراهة التنزيه ، واسطةً:بأنا لا نسلم أنّه [لا][6] [يذم][7] على فعله؛ لأنّ ما [يحمل][8] على تركه إنّما يحمل لكون فعله من [مواقع][9] الذَّم؛ لأنّ المدح على الترك المُطلق ، ليس من دأب العقلاء، وما نقل عنهم من أنّه لا يذم على فعله ، فالمراد منه: [الذم][10] المعقَّب سوء العاقبة. والجواب عنه: أنّ زيادة قيد العقاب في الآجل ، كما صرح به [المصنف في][11] التحرير[12] البحث، لا يلائم دَرْجَ المكروه كراهة التنزيه، في هذا القسم.

---

1 المكروه كراهة تنزيه: "وهو ما طلب الشارع من المكلف تركه طلبا غير جازم بدليل ظني". والمكروه كراهة تحريم: " وهو ما طلب الشارع من المكلف تركه طلبا جازما بدليل ظني". انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير(ج2/ص107)، الأنصاري، فواتح الرحموت(ج1/ص48)، ابن أبي العز، علي بن محمد الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ، (ج2/ص80).

2 سقطت من (ب1) .

3 الكشاف لمؤلفه الزمخشري وهو: أبي القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري المعتزلي، جار الله، المفسر، والمحدث، واللغوي و النحوي. أشهر كتبه: الكشاف في التفسير، الفائق في غريب الحديث، أساس البلاغة، المفصَل. توفي سنة (538هـ). تنظر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان (ج4/ص254)، ابن الجوزي، المنتظم (ج10/ص112)، الذهبي، سير أعلام النبلاء (ج20/ص151)، العكري، شذرات الذهب (ج4/ص118) .

4 الزمخشري ، الكشاف (ج1/ص393) .

5 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

6 في (ب1) [لم] والصواب ما أثبته في المتن.

7 في (ب2) [يلزم] والصواب ما أثبته في المتن.

8 في (ب1)[يجد] والصواب ما أثبته في المتن.

9 في (ب2) [موانع] وهو الصواب.

10 في (ب2) [الذنب] والصواب ما أثبته في المتن.

11 سقطت من(ب2) والصواب إثباتها.

12 هذا الكتاب ما زال مخطوطاً.

التوضيح

لما ذكرت أنّ هذا الحكم مبني عنده على أصلين، أوردت على مذهبه دليلين لإثبات الأصلين أمّا الأول فقوله: (لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له وإلا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر)

التلويح

في القبيح بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه.

قوله: (لما ذكرت أنّ هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بأنّ الحكم بأنّ الحسن والقبح إنّما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة لإثبات الأصلين وليس كذلك، فإن لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أنّ فعل العبد ليس

الحاشية

قوله: (**لم يكن تفسيري القبيح متساويين**) انتهى. وأيضاً الظاهر على هذا ، خروج المباح عن الحسن؛ لأن ما ينبغي للقادر العالم بحاله أن يفعله بكون [فعله][1] أولى من تركه ، والمباح متساوي الطرفين.

قوله: (**ظاهر هذا الكلام مشعر**) انتهى. إن اعتبر [المشعور][2] به ، ابتنا المدعي على الأصلين، كما هو الظاهر مما ذكره في تعليل النفي، فلفظ الظاهر؛ للإيماء إلى التوجيه الذي ذكره سابقاً بقوله: (**وليس المراد**) انتهى. وإن [اعتبر كون][3] تلك الأدلة . لإثبات الأصلين، فلا احتمال؛ كون قول المصنف: (**لإثبات الاصلين**) علة لمجموع قوله، أو رَدّ فيها على مذهبه دليلين؛ [لأن إثبات المذهب يستلزم إثبات الأصلين وإن كان ظاهر المتعلق بقوله الدليلين][4]. قوله: (**أدلة كثيرة**) منها: أنّه لو كان حسن الفعل، أو قبحه، عقلياً لزم تعذيب تارك الواجب ، ومرتكب الحرام ، ورد الشرع أم لا ، و[اللازم][5] بطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

---

1 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.

2 في (ب1) و(ب2) [المشعر] وكلاهما صواب.

3 في (ب2) [كون اعتبر] والصواب ما أثبته في المتن.

4 سقطت (ب1) والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [ولام] والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

أيْ: ضعف هذا الدليل ظاهر؛ لأنه إن عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا: هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير

التلويح

باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته، نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم إذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر، ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما.

أمّا الأول: فتقريره: أن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا

الحاشية

أجيب: بأنّ التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب وارتكاب [المحذور][1]؛ لجواز الانفكاك عنهما، بناء على شفاعة، أو عفو، اللهم إلّا أن يجعل دليلاً إلزامياً، بناء على أصلهم من وجوب تعذيب من استحقه إذا مات غير تائب، ووجوب النظر عقلاً، ويمكن أن يجعل الثاني في الدليل، عدم الأمن من التعذيب، [وحينئذ لا يَرِدُ ما ذكره؛ لأنّ التعذيب، وإنّ لم يكن لازماً لهما، لكن عدم الأمن من التعذيب][2] لازم لهما مع بطلان اللازم بالآية المذكورة[3]، فليُتأمل.

قوله: **(فتقديره: أن الحسن)** انتهى. اقتصر على ذكر الدليل في الحسن، اختصاراً لظهور جريان مثله في القبيح، وأمّا القول: بأنّ الاختصار بناءً على ظهور عدمية القبح، على تفسير المعتزلة؛ لأنّه عندهم عبارة عن سلب كون الفعل، بحيث يكون للقادر العالم بحاله، أنّ يفعله، فإنّما يتمّ، إذا كان ما ذكر [حداً له][4]، على أنّ معناه كون الفعل، بحيث يمنع القادر العالم بحاله، عن أن يفعله.

---

1 في (ب1) [الحرام] وكلاهما صواب.

2 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.

3 استدل القائلون بالحسن والقبح الشرعيين بأدلة نقلية وعقلية، ومن الأدلة النقلية قوله تعالى: وجه الدلالة في الآية: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥). أنّ الله تعالى نفى التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل إلى غاية البعثة. ولو كانت الأحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك، وهو التعذيب قبل البعثة؛ لتحقق الوجوب أو التحريم. فلما كان التعذيب غير واقع إلّا بالخطاب بعد البعثة دل على أنّ الإيجاب والتحريم غير واقعين إلّا به.

ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة (ص447)، الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، (ج1/ص60)، أاالإسنوي، التمهيد، (ج4/ص302)، القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ -1988م، (ج6/ص14) .

رد المعتزلة على الدليل: إن التجاوز إنما وقع بالمغفرة، لأنّه لا يلزم من استحقاق التعذيب وقوعه. فاستحقاق العذاب قائم لكن التجاوز وقع عنه بالعفو. ينظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة (ج2/ص40،39) .

4 في (ب1) [جدا] والصواب ما أثبته في المتن.

كونهما شرعيين أيضاً نحو: هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً، وإنّ عنى أنّ العرض لا يقوم

التلويح

يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي؛ لأنّ نقيضهُ لا حسن وهو عدمي وإلا لما صدق على المعدوم أنّه ليس بحسن ضرورة أن الوجودي يقتضي محلاً موجوداً فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضاً ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائماً به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو

الحاشية

قوله: **(ولا يخطر بالبال حسنه)**: فيه بحث مشهود في أمثاله، وهو: أنّا لا نسلم بتعقل الفعل بالكنه، وبالوجه لا يجرى، فالأولى في إثبات [بالردة][1]، الاكتفاء بالضرورة؛ إذ كلّ عاقل يحرّم بأنّ يكون الشيء متعلقاً للمدح مثلاً زائدٌ على الشيء نفسه.

قوله: **(لأن نقيضه)** انتهى، لم يكتف باعتراف الخصم بوجوديته؛ لأنّ الغرض اثبات المدعي، بإقامة البرهان لا مجرد الالتزام، وأراد (بلا حسن): سلب الحسن؛ لأنّ نقيض الشيء سلبه، لا عدوله، فلا يَرِدُ منع صدقة على المعدوم.

قوله: **(وهو عدمي وإلا لما صدق)** انتهى، صورة السلب لا يلزم أن يكون سلباً في نفس الأمر، فإنّ الاستدلال لإثبات ذلك على أنّه يجوز أن يكون ذَكَرَهُ تنبيهاً لا [استدلالاً][2].

قوله: **(للفعل الذي هو عرض)**، اعترض عليه: يمنع أن الفعل عرض عند المتكلمين، فإنّ أجناس الموجودات[3] عندهم اثنان وعشرون، كما عدّ في أول شرح التجريد[4] وليس الفعل معدوداً

---

1 في (ب1) و(ب2) [الزيادة] وهو الصواب.

2 في (ب1) [استدلال] والصواب ما أثبته في المتن.

3 الموجودات: هي أعراض وجواهر. فالأعراض: ما لا يمتنع إنفكاكه عن الشيء. الجرجاني، التعريفات(ج2/ص32). وعرّفه الرازي: كلّ ما كان حالّا بالمتحيز، وجعل من أنواعه الأكوان: وهي الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق. الرازي، محصل أفكار المتقدمين (ص106). وأما الجواهر: هي الموجود القائم بنفسه المُتحيَز بالذات، ومعنى قيامه بنفسه: هو أنّه يصح وجوده في غير محل يقوم به. الجرجاني، التعريفات (ج1/ص64).

4 شرح التجريد: لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي الحنفي، فلكي ومتكلم بارع ، أصله من سمرقند. توفي سنة (879ه) . تنظر ترجمته: الزركلي، الأعلام (ج5/ص9)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (ج7/ص227). والكتاب ما زال مخطوطاً في جامعة الملك سعود.

قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل؛ لأنّه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأنّ

منها. وأجيب: بأن المراد: الهيئةُ التي يكون [الفاعل عليها][1] عند الفعل،[...][2] [المعنى][3] الحاصل بالمصدر، وفيه بحث؛ لأنّ تلك الهيئة لو وجدت لكانت كيفاً، وليست معدودة من أنواع الكيفيات عندهم، اللّهم أن يجعل من الكيفيات النفسانية[4]؛ أيْ: المختصة بذوات الأنفس.

قوله: **(لمحل الفعل لا له)** ، ذكر الشارح[5] في حواشي شرح المختصر[6]، أن الأولى أن يقول: لمحل المعنى [...][7]، بالمعنى مطلقاً ولذا قال في تعليله: **(لأنّ الحاصل قيامهما)**؛ أيْ: المعنيين **(معاً بالجوهر)**، ولم يقل بالفاعل انتهى. والأقرب بأنْ يراد بالفعل، العرض مطلقاً؛ بقرينة ما ذكره، وقال أيضاً: المراد بالحكم: القيام فالمعنى، مثلاً يلزم قيام الحسن بمحل الفعل[8]، أعني: الفاعل لا [بالفاعل][9] ولو حمل على ذلك، يلزم أن يكون قوله: **(لأن الحاصل قيامهما)** انتهى متضمناً تعليل الشيء بنفسه، فقيل: ينبغي أن يحمل على الأثر والموجب، كما في قولهم: العله صفة يوجب حكماً لمحلها، وحكم الصفة لا يتعد محلها، وهو الحسنية مثلاً، والمعنى مثلاً لو قام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل، لزم اثبات حكمه ، أعني : الحسنية لمحله ، أعني: الفاعل

---

1 في (ب1) [الفاعل عليه] والصواب ما أثبته في المتن.

2 زاد في (ب1)[على] وهو الصواب.

3 سقطت من (ب1) و(ب2) والصواب إثباتها.

4 الكيف: هو هيئة قارّة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، من أنواعه الكيفيات النفسانية: وهي إمّا راسخة، وتسمى ملكات ، أو غير راسخة، وتسمى حالات. الجرجاني، التعريفات(ج1/ص188) .

5 المراد بالشارح : سعد الدين مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي التفتازاني (ت791) ، مؤلف كتاب شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح ، وحيثما يذكر صاحب الحاشية (الشارح) يقصد به التفتازاني .

6 ينظر: حواشي شرح المختصر، تأليف : سعد الدين مسعود التفتازاني (ت791) ، ويُعرف بمختصر المعاني ، وهو اختصاراً لكتابه (المطول)، (مطبعة بولاق ، القاهرة ، مصر ،الطبعة الأولى 1271هـ ، (ص456) .

7 زاد في (ب1) و(ب2) [لأنّه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى].

8 الملازمة عند القائلين بالحسن والقبح الشرعيين: هي حسن الفعل زائداً على الفعل؛ لأنّه لو لم يكن زائداً عليه لكان نفسه أو داخلاً فيه، وكلاهما باطل ، وإلّا يلزم من تعقل الفعل تعقله "أيْ: يلزم من فهم ذات الفعل ، فهم كونه حسناً أو قبيحا ، مباشرة".

ينظر: ابن مفلح، شمس الدين، أصول الفقه، حققه: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1، 1420هـ، (ج1/ص161).

9 في (ب1) و(ب2) [بالفعل] وهو الصواب.

الحاصل قيامهما معاً بالجوهر إذ هما معاً حيث الجوهر تبعاً له، وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعاً له في التحيز وأيضاً معنى قيامه به أنّه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل

الحاشية

لا [لفعله][1]، فيكون الحسن هو الفاعل لا الفعل[2] ، وهو ظاهر البطلان، وقوله: **(لأن الحاصل قيامهما معاً بالجوهر)**، لإثبات أن محل الحسن بالحقيقة هو الفاعل لا فعله حتى يظهر[لزوم][3] إثبات حكمه له، وقيل المراد بالحكم: هو المعنى المصطلح عليه، أعني: الوجوب ونحوه، والمعنى؛ لأنّه [يفضي][4] إلى إثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل، أعني: زيداً مثلاً، فيلزم أن يكون زيد واجباً، ولا يخفى بطلانه، وإنّما قلنا: يفضي إلى ذلك؛ **(لأنّ الحاصل)** انتهى. وفيه بحث؛ لأنّ قيام العرض بالعرض، مسألة عقلية[5]، جعل المستدلُ [عليها][6] [ابطالَها][7] إحدى مقدمات الدليل ، فعلى تقدير أن يحمل الحكم على ما ذكر، يكون التقدير هكذا: قيام العرض بالعرض بطل مطلق؛ لأنّه يلزم منه إثبات الوجوب مثلاً الفاعل، كزيد لا بفعله، ولا يخفى أنّه ركيك جداً، وبناء الكلام على عدم

---

1 في (ب1) [لفاعل الفعل] والصواب ما أثبته في المتن.

2 أورد المصنف أدلة القائلين بالحسن والقبح الشرعيين : الدليل الأول: أنّه لو كان فعل من الأفعال حسنا أو قبيحا لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً، ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا كان من علم حقيقة الفعل، عالماً بحسنه وقبحه، وليس كذلك لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على لنظر، كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع، وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية؛ لأنّ نقيضه وهو لا حسن ولا قبيح صفة للعدم المحض فكان عدمياً ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً، وهو قائم بالفعل لكونه صفة له، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (ج1/ص79) .

3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

4 في (ب1) و(ب2) [يقتضي] والصواب ما أثبته في المتن.

5 من الأدلة العقلية التي استدل بها النافون للحسن والقبح العقليين: لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل ، للزم قيام المعنى بالمعنى ، أيْ : العرض بالعرض، والتالي باطل، فالمقدم مثله، فالحسن زائداًعلى الفعل، وإذا كان زائداً على مفهوم الفعل الموصوف ، فهو صفة وجودية؛ لأنّ نقيضه "ولا حسن" ،وهي صفة للعدم المحض، فكان عدمياً. ويلزم من ذلك كون الحسن وجوديا، وهو قائم بالفعل لكونه صفة له.

وإذا ثبت أن الحسن وصفٌ زائدٌ على الفعل ، موجود ، لزم قيام العَرَض . وهوالحسن . بالعَرَض وهو الفعل .

أمّا بطلان التالي: وهو قيام العرض بالعرض، فلأنّ العرض الذي هو محل العرض ، لابدّ وأن يكون قائماً بالجوهر ، أو بما هو في آخر الأمر قائما بالجوهر، قطعاً للتسلسل الممتنع. فقيام العرض بالجوهر لا معنى له، غير وجوده من حيث الجوهر ، تبعاً له فيه، وقيام أحد العرضين بالآخر، لا معنى له سوى أنّه حيث العرض الذي قيل إنّه قائم به. وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر، فهما من حيث الجوهر قائمان به. ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر . ينظر : الآمدي، الإحكام (ص184)، وغاية المرام (ص234) ، ابن الحاجب ، أبو عمر جمال الدين، المختصر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ، (ج1/ص203) ، ومنتهى الوصول والأمل (ص30) ، ابن مفلح، اصول الفقه (ج1/ص161)، ابن السبكي، رفع الحاجب (ج1/ص457) ، ابن الهمام ، التقرير والتحبير (ج2/ص92) .

6 سقطت من (ب1) و(ب2) والصواب إثباتها .

7 في (ب2) [لإبطالها] وهو صواب، وما أثبته في المتن أصوب.

العرض فهما معاً حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر، غايته أنّ قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به.

وضعفه من وجوه: الأول: أنّه إنّ أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتاً ويسمى محلاً والآخر ناعتاً ويسمى حالاً فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى، بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء، وإن أريد كونه تابعاً في التحيز فالقيام

الحاشية

القائل بالفصل، لا يلتفت إليه في أمثال هذه المقامات، فإن قلت: ليس المراد ههنا إبطال قيام العرض بالعرض مطلقاً؛ لأن كون القيام بمعنى: التبعية في التخير، لا يستقيم في الأعراض القائمة بالمجردات، كالعلم القائم بالنفس المجردة. قلت: الكلام مسبوق على مذهب الجمهور، والقول بالمجرد إنما اشتهر به الغزاليّ[1] والراغب الأصفهانيّ[2].

قوله: (**إذ هما [معاً][3] حيث الجوهر تبعاً له**) قيل: لَم لا يجوز أن يكون أحد العرضين، تابعاً في [حيزة التحيز][4] الآخر التابع لتحيز الجوهر، بأن يكون في أحدهما خصوصية، يقتضي كونه متبوعاً، وفي الآخر خصوصية ، يقتضي كونه تابعاً.

قوله:ج(**[الأولى][5] أن [أريد][6]**)انتهى.لو جعل [الدليلين][7] [المذكورين][8]حجة الزامية لابرهانية، سقط

1 الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الشافعي، أبو حامد. كان فقيهاً أصولياً واعظاً. من أشهر كتبه: المستصفى والنخول في أصول الفقه، والوسيط والبسيط والوجيز في الفقه، وإحياء علوم الدين. توفي سنة(505هـ). تنظر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان (ص353)، الذهبي، العبر في احوال من غبر (ج2/ص387) ، ابن السبكي ، طبقات الشافعية (ج4/ص101).

2 الراغب الأصفهانيّ: هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب، صاحب التصانيف النافعة. أشهر كتبه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، والمفردات في غريب القرآن ، وتفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين.

توفي سنة (452هـ)، وقيل (502هـ)، وقيل غير ذلك. تنظر ترجمته: الذهبي ، سير أعلام النبلاء (ج18/ص120) ، البابانى، إسماعيل بن محمد البغدادي، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1951م، (ج1/ص311) ، الزركلي ، الأعلام (ج2/ص255) .

3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

4 في (ب2) [تحيزة لتحيز] وهو الصواب.

5 في (ب1) [الأول] والصواب ما أثبته في المتن.

6 في (ب1) [زايد] والصواب ما أثبته في المتن.

7 في (ب1) و(ب2) [الدليل] وهوالصواب .

8 سقطت من (ب1) و في (ب2) [المذكور] وهوالصواب.

بهذا المعنى لم يلزم، لجواز أنّ يكون الحسن صفة للفعل ثابتاً له ولا يكون تابعاً له في التحيز بل تابعاً للجوهر الذي يقوم به الفعل، الثاني: أنّ الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقاً لجواز أنّ يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة

الحاشية

عنه الوجوه المذكورة في بيان [ضعفه][1] [2]، فالقيام بهذا المعنى لم يلزم، نعم: لو ثبت أنْ ليس المعقول من قيام الشيء بالشيء في [المتحيزات][3] ، إلّا أنْ يكون تحيز القائم تبعاً لتحيز المَقُوْم به، وأنّ الحسن من المتحيزات ، لزم القيام بالمعنى المذكور ، ودون إثباته [خرط القتاد][4].

قوله: **(لا يقتضى العدمية)**: ولو سلّم، فلا يلزم [وجودته][5] الحسن بمعنى كونه موجوداً؛ لأنّ النقيضين قد يكونان عدميين ، كالامتناع [والامتناع][6]، وارتفاع النقيضين ، إنّما يستحيل بحسب الصدق ، لا بحسب الوجود. قوله: **(كالممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن)** حصة [اللاممتنع][7] القائم بالواجب إنّما يكون وجودية، كما يشعر به سياق كلامة، لو كان الإمكان وجودياً، ويكون [الامتناع][8] نفسه، وإلّا [فلا يلزم][9] [وجودته][10] }[11] شيء منها ، بل[يحتمل][12].

1 في (ب2) [صفته] وما أثبته هو الصواب .

2 الدليل الذي ذكره القائلون أنّ الحسن والقبح شرعيان ضعيف من وجوه: الأول: أن قولهم "للزم قيام المعنى بالمعنى" غير صحيحٌ ، بل المعنى يوصف بالمعنى ويقوم به تبعا لقيامه بالجوهر، فكلا العرضين يقومان بالعين القائمة بنفسها، وأحدهما تابع للآخر، وكلاهما تابع للمحل فما قام العرض بالعرض وإنّما قام العرضان جميعا بالجوهر. والمحال إنما هو قيام المعنى بالمعنى ، من غير أن يكون لهما حامل. فأمّا إذا كان لهما حامل وأحدهما صفة للآخر، وكلاهما قام بالمحل الحامل، فليس بمحال، فامتنع بذلك ما استدل به.

ينظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، الرد على المنطقيين(ص422)، وشرح الأصبهانية (393/2)، البخاري، كشف الأسرار (184/1)، ابن القيم، مفتاح دار السعادة (27/2)، ابن نجيم، فتح الغفار (55/1).

3 في (ب1) [المتخيرات]. الصواب ما أثبته في المتن.

4 في (ب2) [خرط العتاد] والصواب ما أثبته في المتن. القتاد: شجر له شوك أمثال الإبر ، يستخرج منه أجود أنواع الصمغ . وخرط : قشر الورق عن الشجر اجتذاباً بالكف .(فخرط القتاد): ازالة هذه الأشواك التي تُشبِه الإبر بإستعمال الأكُف وهذا غاية في الألم . وهومثل يُضرب للشيء لا يُنال إلّا بمشقة عظيمة ، فإذا أردنا أن نبالغ في صعوبة شيء ، قلنا دونه "خرط القتاد" أي : أقل منه صعوبة .

ينظر : ابن منظور ، لسان العرب (ج12/ص125).

5 في (ب2) [وجودية]. وهو الصواب.

6 في (ب1) [والامتثال]و في (ب2) [واللامتناع]. وهو الصواب.

7 في (ب1) [وكلا متنع] والصواب ما أثبته في المتن.

8 في (ب2) [اللامتناع] وهو الصواب.

9 في (ب1) [فيلزم] والصواب ما أثبته في المتن.

10 في (ب2) [وجود] والصواب مأأثبته في المتن.

11 الوجه الثاني لتضعيف الدليل: أندليلكم هذا مشترك الإلزام؛ لأن الحسن والقبح الشرعيين أمران زائدان على الفعل؛ لأن المفهوم فهما زائدٌعلى المفهوم من نفس الفعل، وهما وجوديان، لا عدميان، فلو صحّ دليلكم المذكور، لزم أن لا يوصف الفعل بالحسن والقبح الشرعيين؛ لاستحالة قيام العرض بالعرض على قولكم. ينظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة (ج2/ص27)، ابن الهمام، التقرير والتحبير (ج2/ص92).

12 في (ب2) [يحمل] وهو الصواب.

بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان، فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له، إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وإن عنى به معنى

التلويح

كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن، وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجودياً بدليل أن اللامعدوم وجودي، فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور، الثالث: أنه منقوض باتصاف الفعل بالإمكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتياً له، الرابع: أنه مشترك الإلزام لأن الحسن

الحاشية

قوله: **(لزم الدور)**[1] وتوضيحه: أن النفي المعروض للمقدم، هو النفي الذي يكون ملكه موجودة، فإذا حكم على سلب من السلوب، كاللاحسن مثلاً، بكونه معدوماً؛ لكونه سلباً مطلقاً، أو لصدقه على المعدوم؛ لكان الاستدلال باطلاً، فلا بد أن يستدل عليه، لكونه سلباً، لأمر موجود؛ حتى يكون الدليل صحيحاً، فلو اثبت وجود الحسن بعدمية اللاحسن المثبت له، يكون دوراً مضمراً.

قوله: **(ذاتياً له)** مع أنه بطل؛ لأنّ الامكان لكل ممكن ذاتي، والإلزام: انقلاب الحقائق[2].

قوله: **(أنه مشترك الإلزام)** أجاب عنه في شرح المقاصد[3]: بأنّ الحسن الشرعي عند التحقيق قديم،

---

1 الدور: هو توقف شيء على نفسه، أو على ما يتوقف عليه. والدور تارة يقع بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرّحاً، وتارة بأكثر من مرتبة ويسمى: الدور المضمر. الجرجاني، التعريفات، (ص97). ومثال الدور المصرّح: تعريف الشمس بأنها كوكب يطلع فيه النهار والنهار لا يُعرَّفا لّا بالشمس، إذ يُقال في تعريفه: النهار: زمان تطلع فيه الشمس. فينتهي الأمر في النهاية إلى أن تكون معرفة النهار متوقفة على معرفة الشمس. أمّا الدور المضمر فمثاله: تعريف الإثنَين بأنّها زوج أول ، والزوج يُعرَّف بأنه ينقسم لمتساويين، والمتساويان يُعرفإن بأنهما شيئان أحدهما يُطابق الآخر ، والشيئان يُعرَّفإن بأنّهما اثنان ، فرجع الأمر بلآخر إلى تعريف الإثنَين بالاثنين .

ينظر: المظفر، محمد رضا، المنطق (ص104).

2 أيْ: : الإلزام بالإمكان لكل ممكن ذاتي وغير ذاتي، أمر باطل، لأن فيه انقلاباً للحقائق .

3 شرح المقاصد للتفتازاني: وهو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني"سعد الدين". من أئمة العربية والبيان والمنطق والأصول وعلم الكلام. أشهر كتبه : التلويح في كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه ، تهذيب المنطق والكلام، شرح العقائد النسفية في التوحيد . توفي سنة (793هـ).

ينظر ترجمته: القرشي، أبو محمد محيي الدين، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهره، 1398هـ، (ج4/ص369) ، اللكنوي، محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار المعرفة، بيروت، (ص109) ، المقدسي، شمس الدين محمد بن مفلح، أصول الفقه تاريخه ورجاله، مطبعة العبيكان، الرياض، ط1، 1420هـ، (ص409) .

آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه.

وأما الثاني فقوله: (لأن فاعل القبيح إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراريٌّ وإن تمكن فإن لم يتوقف على مُرجح كان اتفاقيّاً وإن توقف يجب عنده؛ لأنا فرضناه مرجحاً تاماً ولئلا يترجح

التلويح

الشرعي أيضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فإن قيل: هو أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا إلى إثبات كون الحسن العقلي وجودياً؟ قلنا: الدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن العقلي جاز ههنا بعينه.

وأما الثاني: فتقريره على ما ذكره المحققون أن فعل العبد غير اختياري؛ لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فواضح أنه اضطراري وإن كان جائزاً وجوده وعدمه فإن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال: إن كان لازماً فاضطراري وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل، وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من

الحاشية

لا [عرض][1]، ومتعلق بالفعل، لا صفة له، فلا يكون مشترك الإلزام[2] وقد بيّنه في شرح الأصول[3].

---

1 في (ب1) [عروض] والصواب ما أثبته في المتن.

2 يقول التفتازاني في شرح المقاصد: لو كان الحسن والقبح أمراً ذاتياً لبعض الأفعال، وهو الداعي للعمل، بها فسيكون الداعي (وهو حسن الفعل)، سابقاً على الفعل أيْ: يكون المعدوم (وهو الحسن الذي يستحقه ذلك الفعل) هو الذي يدفع الأنّسان إلى تحقق هذا الفعل. فيلزم ذلك قيام الموجود بالمعدوم وهو باطل، فيثبت بطلان كون الفعل أمراً ذاتياً للفعل. كذلك لو كان القبح ذاتياً لبعض الأفعال، وهو الصارف عن العمل بها فسيكون الصارف (وهو قبح الفعل) سابقاً على الفعل، أيْ: يكون المعدوم (وهوالقبح الذي يستحقه هذا الفعل) هو الذي يردع الأنّسان عن تحقق هذا الفعل، فيلزم ذلك قيام الموجود بالمعدوم وهو باطل ، فيثبت بطلان كون القبح أمراً ذاتيا للفعل . التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد في علم الكلام، حققه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، (ج4 /ص299) .

3 شرح الأصول لعبد الجبار المعتزلي: أبوالحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد آبادي. كان إمام المعتزلة في وقته، وهو شافعي المذهب في الفروع، وكانت المعتزلة تلقبه بقاضي القضاة. أشهر كتبه: العمد في أصول الفقه، والمغني، وشرح الأصول الخمسة. توفي سنة (415هـ).

تنظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء (ج17/ص244)، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، طبقات الفقهاء الشافعية، حققه: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1992م، (ج1/ص523).

المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي لا يوصفإن

غير تحدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفإن بالحسن والقبح عقلاً بالاتفاق، ولا يخفى أنه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله تعالى وأنه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك إلى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل

قوله: **(والاتفاقي والاضطراري)**[1] انتهى. قيل: الاتفاقي أيضاً اضطراري؛ لأنه صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختيارياً[2]؛ لأَن الفعل الاختياري، لا بد له من ارادة جازمة ترجحه.

قوله: **(لا يخفى أنّه [لا جهة]**[3] **[...]**[4]) انتهى. أراد به التخصيص في الاثبات لا التخصيص في الثبوت أعني الحصر[5] إذ لا يذهب إليه الوهم. وقد يجاب عنه: بأن المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين، قالوا: خلق القبيح قبيح، فنسبوا [خلق][6] ماهو قبيح من أفعال العباد اليهم، لا إلى الباري سبحانه[...][7]، حتى نفى بعضهم، كالنظام[8] ومتبعيه، قدرته تعالى عليه، فكان ذلك الأصل مع قطع النظر عن أدلتهم الاخرى على خلقهم أفعالهم دليلاً لهم وباعثاً على تلك النسبة، فعنون المصنف من طرف الأشعري دليل إبطالهم ذلك الأصل بفاعل القبيح لمزيد اهتمام نسبة خلقه

---

1 الأفعال الاضطرارية: هي الأفعال التي تقع بغير اختيار المكلف، ولا قدرة له على تركها. انظر: الدبوسي، أبو زيد عبدالله عمر، تقويم الأدلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، (ص449)، ابن مفلح، أصول الفقه (172/1)، ابن اللحام، أبو الحسن علي بن محمد، القواعد، حققه: عايض الشهراني، وناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2002م، (ج1/ص362)، المرداوي، التحبير (ج2/ص765).

2 الأفعال الاختيارية: هي الأفعال الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها . ينظر: ابن العربي، المحصول (158/1)، الأسنوي، التمهيد (ص109)، السبكي، تقي الدين أبو الحسن، الإبهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، (142/1).

3 في (ب1) [لا حجة] وهو الصواب.

4 زاد في (ب1) [للتخصيص] وهو الصواب.

5 الدليل العقلي الثاني الذي استدل به القائلون بأن الحسن والقبح شرعيان: أن أفعال العباد منحصرة في أن تكون إمّا اضطرارية أو إتفاقية. وعلى كلا التقديرين يلزم بطلان الحسن والقبح العقليين. ينظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين (ص247)، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (ج2/ص93) ، الشوكاني، إرشاد الفحول (ص7).

6 سقطت من (ب1) وهو الصواب.

7 زاد في (ب1) [وتعالى].

8 النظام المعتزلي: هو اسحاق إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، المعروف بالنظام المعتزلي، كان أديباً متكلماً، وهو أستاذ الجاحظ ورأس فرقة من ألمعتزلة تسمى النظامية. من أشهر كتبه: النكت. توفي سنة (231هـ).
تنظر ترجمته: الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد (ج6/ص97) ، الذهبي ، سير أعلام النبلاء (ج10/ص541)، المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، دار محمد أمين ، بيروت، ط2، 1974م، (ج1/ص141)، بقا، محمد مظهر، معجم الأصوليين ، مطابع جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1414ه، (ج1/ص31).

اضطرارياً إذ لا معنى للاختياري إلّا ما يتمكن فيه من الفعل والترك.

وأن قوله: وإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً ورجحاناً من غير مرجح إن أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فإن نفي الخاص لا يوجب نفي العام وإن أراد به عدم التوقف على مرجح أصلاً لم يصح كونه اتفاقياً إذ لا بد للاتفاقي من وجود العلّة أعني جميع ما يتوقف عليه؛ لأن الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال: لا نسلم أنه إذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختيارياً وإنما يلزم ذلك لو لم يكن

الحاشية

كالحسن اليه تعالى وهذا الله سبحانه، على مقتضى زعم المصنف، من أن هذا الدليل، على تقدير تمامه [...][1]، يدل عليه، قوله: فيما سيأتي هذا الدليل الذي ذكرناه انتهى، هو: إبطال دليل الجبر[2]، فالآن جئنا إلى إثبات ما هو الحق انتهى، [نفى][3] التخصيص المذكور، إيماء إلى الله تعالى قادر على القبيح، خالق له، ومزيد الاهتمام بذكره، ولو ذكر معه الحسن، لم يفهم أنّ ذكر القبيح لهم، للغرض الذي ذكر قوله: **(وأنه [لا][4] حاجة)** انتهى. أجيب عنه: بأنّ وجه الحاجة إليه أن الاختياري يطلق على فعل وجب [تعلق][5] الإرادة، حتى أنّه اشتهر بينهم أنّ الوجوب بالاختيار[...][6]، فلمّا [رد][7] على قوله: **(إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري)** أن عدم التمكن من الترك لا يقتضى [الاضطرار][8] بالجواز أن يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعة، بأنّ لا يجوز ذلك [لأنّا ننقل][9]

---

1 زاد في (ب1) [يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجودالفعل وان الله تعالى هو المؤثر التام كما] وهو الصواب.

2 استدل الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين بالجبر في أفعال العباد ، يقول ابن تيمية : "فقالت الجبرية : بل العبد مجبور على فعله ، وإذا كان مجبورا يمتنع أن يكون الفعل حسنا أو قبيحا لمعنى يقوم به ". شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج16/ص235). والجبرية اصناف : الجبرية الخالصة : وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلا ولا قدرة . والجبرية المتوسطة : وهم الذين يثبتون للعبد قدرة غير مؤثرة. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل (ص36).

3 في (ب2) [ففي] وهو الصواب.

4 سقطت من (ب2)والصوابما اثبته في المتن.

5 في (ب2) [بتعلق] والصواب ما أثبته في المتن.

6 زاد في (ب1) و(ب2) [لا ينافي الاختيار].

7 في (ب1) [ورد] وهو الصواب.

8 في (ب1) و (ب2) [الاضطرارية] والصواب ما أثبته في المتن.

9 في (ب1) [لا ينقل]وهو الصواب.

ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره، أشار إلى الجواب بأنا ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى

الكلام إلى ذلك الاختيار انتهى. ويؤيد هذا الجواب **قوله الآتي: (ولما كان ههنا [مظنة][1] أن يقال:)** انتهى.

قوله: **(إن أراد به عدم التوقف)** انتهى. قيل: هذا ترديد قبيح؛ لأنّ المصنف قد تبين أنّ مراده بالمرجح: جملةُ ما يتوقف عليه الفعل، ولا شكّ أنّ الفعل إذا صدر بدونها يكون [ترجحاً][2] [من غير][3] مرجح، ولا يَرِدُ ما قال: من أنّ نفي الخاص لا يوجب نفي العام؛ لأنّ بعض المرجح لا يكون مرجحاً، وإلّا لم يكن ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل كذلك، بل يكون الجملة بعضها، وأنت خبير بإنّه [يؤل راح][4] إلى اختيار الشق [الثاني][5] فَيَرِدُ عليه ما أورد [عليه][6]، وقد أجيب أيضاً: بأنّ المراد بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح يتجدد في العبد، كالاختيار، وأما قوله وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال، فهو مبني على مذهب الخصم، حيث يقول: إنّ الفعل غير ضروري، يحتاج في وجوده إلى الإرادة، التي بها يجب وجود الفعل، في وقت وقوعه، فإذا لم يحتج ذلك الفعل إلى مرجح [متجدد][7] في العبد، لم يجب وجوده بالنسبة إلى الفاعل؛ لأن الوجوب عندهم موقوف على المرجّح المتجدد، الذي هو الإرادة، فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد في العبد، رجحانُ بلا مرجح، على ذلك المذهب.

---

1 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.
2 في (ب1) و(ب2) [ترجيحا] وهو الصواب .
3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.
4 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.
5 سقطت من(ب1) والصواب إثباتها.
6 في (ب1) و(ب2) [فيه] وهو الصواب.
7 في (ب1) [متحدد] والصواب ما أثبته في المتن.

ينتهي إلى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال؛ لأن الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بأنقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين اختيار.

الحاشية

قوله: (**إذ لا بد بالاتفاق**)[1] انتهى. أجيب عنه: بأنّ المراد بالاتفاق ههنا: ما لا يكون [بالاختيار][2]، على ما هو اصطلاح المعتزلة، أو ما لا يكون [حصوله][3] بسبب يقتضيه، وأيضاً: العلّة ههنا موجودة، لا الكلام في فاعل القبيح و[التردد في أنّه متمكن من الترك أم لا وفاعل القبيح][4] علّة تامّة [له][5] مِزْية، فإذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم أن يصدر عنه القبيح تارة، ولا يصدر أخرى، مع تساوي الحالتين، من غير تجدد أمر من الفاعل، فيكون اتفاقاً ورجحاناً، بلا مرجح أيضاً.

قوله: (**لأنّ الاختيار[...]**[6] **صفة متحققة**) ستسمع من المصنف منع كونه صفة متحققة.

قوله: (**أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار**) معطوف على قوله: (**بأنّقطاع الاعتبار**) لا على قوله: (**ينقطع التسلسل**)[7]؛ لأنّه أحد وجهي انقطاع السلسلة، ثمّ لا يخفى أنّ هذا بظاهره ليس بمعقول؛ لأنّ الاختيار المضاف إليه، نسبة بين الفاعل ووجود زيد مثلاً، والاختيار المضاف نسبته بين الفاعل

---

1 ورد في الدليل الثاني أنّ أفعال العباد منحصرة، في أن تكون اضطرارية، أو اتفاقية، وبيان انحصار الأفعال في الاضطرار أو الاتفاق فهو أن يقال: إنّ قدرة العبد لا تخرج عن احتمالات أربع: إمّا أن يكون قادر على الفعل فقط ، أو على الترك فقط ، أو على الفعل والترك. أو لا على الفعل ولا على الترك، فإن كانت قدرته على الفعل فقط ، كان الفعل اضطراريا؛ لأنّ الترك لمّا كان محالاً كان الفعل واجباً إذ النقيضان لا يرتفعان معاً. وكذا إن كانت قدرته على الترك فقط؛ لأنّ الفعل حينئذٍ غير مقدورٍ له. وكذلك الحال إن كانت قدرته لا على الفعل ولا على الترك. أمّا إذا كانت قدرته على الفعل والترك فإما أن يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح أولا، فإن لم يتوقف على مرجح، فهو اتفاق محض، وإن توقف على مرجح، فلا يخرج ذلك المرجح عن أن يكون أحد ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهو أن يكون المرجح من العبد، فهو محال؛ لأنّه لو كان كذلك للزم التسلسل، إذ يلزم عليه أن لا يصدر من العبد فعل، إلّا بعد أن تصدر منه مباشرة مرجحات لا نهاية لها، وذلك هو التسلسل في المرجحات، وهو باطل.

القسم الثاني: وهو أن يكون المرجح من غير العبد، فيقال: أنّه عند حصول ذلك المرجح، فإمّا أن يجب الفعل أو لا يجب، فإن وجب الفعل عند وجود المرجح فقد ثبت الاضطرار، أمّا إن لم يجب وقوع الفعل عند وجود ذلك المرجح، فإنّه عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى. فترجح جانب الوجود على جانب العدم: إمّا أن يتوقف على انضمام مرجح اليه أو لا يتوقف ، فالترجيح غير موقوفٍ على قصد العبد، ولا على ترجيح منه، وإلا لعاد إلى القسم الأول، وقد تقدم بطلانه، وحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقيا.

القسم الثالث: وهو أن يكون حصول المرجح لا من العبد ولا من غيره فإن الفعل يكون حينئذٍ واقعاً ،لا لمؤثر ، فيكون حصوله اتفاقيا . ينظر : الرازي ، المحصل (ص480) ، والمحصول (ج1/ص127) ، الآمدي ، منتهى السول (ج1/ص19) ، الإسنوي ، نهاية السول (ج1/ص157) ، الشوكاني ، إرشاد الفحول (ص8) .

2 في (ب2) [بالاعتبار] والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب2) [حقيقته] والصواب ما أثبته في المتن.

4 سقطت من (ب1) وهو الصواب.

5 في (ب1) [بلا] وهو الصواب.

6 زاد في (ب1) [له] وهو الصواب.

7 التسلسل: هو ترتب أمور لا نهاية لها . كترتب العلل على بعضها إلى غير نهاية . الجرجاني ، التعريفات (ص57).

التوضيح

بهما اتفاقاً) تقريره: أن فاعل القبيح لا يخلو إمّا أن يكون متمكناً من تركه أو لا، فإن لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطراري؛ لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان

التلويح

واعترض على هذا الدليل بوجوه: الأول: أنا نجد تفرقة ضرورية بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الأخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالاً في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلاً. الثاني: أنه يجري في فعل الباري تعالى فيجب أن لا يكون مختاراً وهو باطل. الثالث: أنه يلزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعاً لأن التكليف بغير المختار وإن كان جائزاً لكنه غير واقع. الرابع: أنا نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا: يجب به الفعل أو لا يجب

الحاشية

والاختيار الأول فلا يتصور كون أحدهما عين الآخر، فالمراد من [العينية][1] أن لا يكون أمراً زائداً عليه في الخارج لعدمه فيه، وبهذا يظهر سر بناء العينية على الاعتبارية.

قوله: **(الثالث: أنه يلزم أن لا يوصف):** الأظهر أن يقال: يلزم أن لا يوصف بحسن وقبح شرعيين؛ لأنّهما من [صفات][2] الأفعال الاختيارية، فإنّ حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه، لا يوصف في الشرع بحسن وقبح، ويستلزم أن يكون التكاليف بأيسرها، تكليفاً بما لا يطاق، ولا قائل به.

قوله: **(الرابع: [أنا][3] نختار)** انتهى، قيل: هذا لا يَرِد على تقرير المصنف؛ لأنّه أبطل كون الاختيار مرجحاً بلزوم السلسلة فيه، وحكم بأنّ سلسلة [الرجحان منتهية][4] إلى قديم لا يكون من العبد[5]

1 في (ب1) [الغيبية] والصواب ما أثبته في المتن.
2 في (ب1) [حيثيات] والصواب ما أثبته في المتن.
3 في (ب1) [اما] وهو الصواب.
4 في (ب1) [المرجحات المنهية] والصواب ما أثبته في المتن.
5 اعترض على الدليل الثاني بعدة اعتراضات:
الاعتراض الأول: إن هذا الدليل يتضمن التسوية بين الأفعال الاضطرارية، كحركة المرتعش، والساقط من مكان عال، وبين الأفعال الاختيارية ، كحركة الآخذ والصاعد. وهذه التسوية باطلة، بالضرورة والحس والشرع، فيكون الاستدلال على أن فعل العبد غير اختياري استدلالا على ما هو معلوم البطلان.
الاعتراض الثانيقولكم هذا، يستلزم أنّ الربّ تعالى غير مختار في فعله، وهو محال على الله، فلا يكون الدليل المذكور صحيحاً.
الاعتراض الثالث:إن هذا الدلبل لو صح، لزم أن لا يوصف فعل العبد بالحسن والقبح الشرعيين؛ لأنّ فعل العبد ـ حسب هذا الدليل ـ ضروري أو اتفاقي، وماكان كذلك فإنّ الشرع لا يحسنه ولا يقبحه؛ لأنّه لا بالتكليف به فضلاً ، عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح.
الاعتراض الرابع:إن المحققين من النفاة اختاروا أنّه يحتاج إلى مرجح، وهو الاختبار؛ لأنّ لزوم صدور الفعل عند العبد بشرط تعلق الاختيار به لا ينافي كونه مقدوراً عليه عندهم. ينظر: الآمدي، الإحكام(ج1/ص84)، شيخ الإسلام ابن تيمية، التسعينية (ج3/ص747)، الهندي، صفي الدين، الفائق في أصول الفقه، حققه: علي العميريني، ط1، 1411ه،

التوضيح

يتكلم في ذلك الاختيار أنه باختياره أم لا فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاضطرار وإن كان متمكناً من تركه ففعله إن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال وإن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح؛

التلويح

يكون اختيارياً إذ لا معنى للاختياري إلّا ما يترجح بالاختيار. والحاصل: أن معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة، ووجوب أحدهما بحسب الإرادة لا ينافي ذلك، فالمرجح هو الإرادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها.

الحاشية

يجب [الفعل][1] عنده وأجيب: بأنّ السؤال لا يندفع بمجرد هذا التقرير، ما لم ينضم إليه ما ذكره الشارح: أن يمكن [أن][2] يقال: الانتهاء إلى القديم، بما لا يوجب كون الفعل [اختيارياً][3] [...][4]، سواء كان الاختيار الموجب من جهة الفاعل، كما في الباري تعالى، أو من غيره كما في العبد.

قوله: **(والحاصل: أن معنى الاختيار استواء [الطرفين)** قيل: في العبادة مسامحة][5] والمقصود: أن هذا [...][6] الاستواء معتبر في معنى الاختيار لا أنه نفس معناه [بل معناه][7] على ما في شرح المقاصد[8] القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر، فكان المختار ينظر إلى الطرفين، ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف [...][9] يريده، وقد يجاب: بأنّ المراد من المعنى: [المعنى الالتزامي لا المطابقي][10]، فلا مسامحة؛ لأنّ الاستواء [مدلوله][11]لالتزامي [البين][12] بالمعنى الأخص.

(ج1/ص454)، الأصفهاني، بيان المختصر(ج1/ص300)، الأنصاري، فواتح الرحموت(ج1/ص34)، الشوكاني، إرشاد الفحول (ص8).

1 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

2 في (ب1) و(ب2) [إذ] والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) [اضطراريا] والصواب ما أثبته في المتن.

4 زاد في(ب1) و(ب2) [إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريا].

5 سقطت من (ب2) . والصواب [في العبارة مشاحة] وهذه العبارة من تقدير الباحثة حتى يستقيم المعنى

6 زاد في (ب1) [الاختيار] والصواب ما أثبته في المتن.

7 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها .

8 ينظر : التفتازاني ، شرح المقاصد (ج1/ص171) .

9 زاد في(ب1) [الذي] وفي(ب2) [الاخر].والصواب ما جاء في (ب1) .

10 المعنى الإلتزامي:هو أنّ يكون اللفظ له معنى خارج عنه، فعند فهم مدلول اللفظ ينتقل الذهن من مدلوله إلى لازم خارجي، وسمّي بذلك بسبب وضع اللفظ لملزمه. ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (ج1/ص130). وهي دلالة عقلية . ينظر: الرازي، المحصول (ج1/ص301). المعنى المطابقي:هو دلالة اللفظ الوضعية، وهو أنّ يدل اللفظ على تمام ما وضع له . ينظر : السبكي ، الابهاج (ج1/ص204) . وهو كمال المعنى الموضوع له اللفظ . ينظر الآمدي ، الإحكام (ج1/ص37) .

11 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها.

12 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

التوضيح

لأنا فرضناه مرجحاً تاماً أيْ: جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح، ولأنه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً؛ لأنّ المرجح لا يكون باختياره وإلا نتكلم

التلويح

وقد يجاب عن الأول بأن المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها، وعن الثاني بأن مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان، وعن الثالث بأن وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافٍ في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير

الحاشية

قوله: **(بأنّ المعلوم ضرورة)**، اعترض عليه: بأنّ الخصم يدعى الضرورة، في أن لقدرتنا مدخلاً في أفعالنا الاختيارية، [فلا أقل][1] من الكسب[2]، فمنع ضرورته التأثير، لا يجد نفعاً، [والجواب: أنّ مجرد مقارنة الفعل للقدرة، بدون التأثير لا يخرجه عن الاضطرارية عند الخصم][3]، وهو ظاهر.

قوله: **(بأنّ مرجح فاعليته قديم)** ، قيل: القديم عليّة الفعل إنّ وجب مع ذلك الفعل المرجح القديم، لازم الجبر، وإلّا احتيج إلى مرجح آخر، وورد بأنّ الجبر إنّما يلزم، لو لم يكن ذلك المترجح القديم إرادته اختيارية، فإنّ الوجوب بالاختيار، لا ينافي الاختيار، فإن قلت: ذلك المرجح إنْ استند إلى ذاته تعالى، لم يجز تخلفه عنه، فلزم الجبر بالضرورة، وإلّا احتاج إلى مرجح آخر، وتسلسل، قلت: أجيب عنه: بأنّ علّة الحاجة إلى المؤثر عندهم، هو الحدوث، وذلك المرجح القديم، لا يستند إلى ذاته، ولا إلى غيره، وهو لا ذاته، ولا غيره، ولا يلزم من وجوب الفعل، بالنظر إلى ما لا يغاير ذاته وجوبه بالنظر إلى ذاته ، فلا يلزم عدم تمكنه من الفعل والترك بالنسبة إلى ذاته ، وهو يعني كونه قادراً ، هذا واعترض على الجواب المذكور.

---

1 في (ب1) و(ب2) [وإلا قل] والصواب ما أثبته في المتن.

2 اختلف العلماء في مفهوم الكسب. فقد عّرفه الأشعري: أنّ يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة، فهو مكتسب. الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص79) . يقول ابن القيم : ولفظ الكسب تطلقه القدرية على معنى، والجبرية على معنى، وأهل السنة والحديث على معنى ، فكسب القدرية: هو وقوع الفعل عندهم بإيجاد العبد وإحداثه ومشيئته ، من غير أن يكون الله شاءه أو أوجده. وكسب الجبرية: لفظ لا معنى له ، ولا أصل تحته. وأهل السنة والحديث يقولون: أفعال العباد مخلوقة حقيقة ومفعولة للرب؛ فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه ، وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة ، وخالق فاعليته . ابن القيم، جمال الدين أبو الفرح، شفاء العليل، حققه: خالد بن عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت، 1975م، (ج1/ ص121،130) .

3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

التوضيح

في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي إلى التسلسل أو الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أنه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً.

التلويح

قدرته فيه لقبح التكليف عقلاً، وعن الرابع بأنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى، بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما إذا كان موجد الفعل هو الله تعالى: فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لم يوردوا على مقدماته منعاً يعتد به وأنه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعني الذين يعتقدونه يقينياً، والذين لا يعتقدونه يقينياً والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة: بأنه إن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالإيقاع كما للمتحرك في كلّ جزء من أجزاء المسافة، وعلى المقدمة القائلة: بأنه إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً إن أريد بالفعل نفس الإيقاع وبنى تحقيق ذلك على أربع مقدمات.

الحاشية

أيضاً: بأنّ مرجّح فاعليته تعالى، أعني: تعلق إرادته[...][1] [في الأزل بوجود المقدور][2] ، فيما لا يزال لوقت وجوده، كان في حدوث المقدور به في ذلك الوقت، [والكلام بَعْدُ محلّ تأمل][3].

قوله: **([وعزا][4] الرابع)** انتهى. فإن قلت: يجوز أن يكون ما يجب الفعل عنده من العبد، قلت: إن [صدر][5] عنه باختياره، لزم التسلسل، وإن صدر بالإيجاب، لزم الجبر، مع أنّ الخصم لا يقول بصدور [اختيار][6] العبد من نفسه، بطريق الوجوب، وبهذا اندفع ما قيل المرجح لاختيار العبد هو: اعتقاد النفع في الفعل، وهو قد يكون من العبد، لا من الله تعالى، وبالجملة: ذلك الاعتقاد إنْ كان ضرورياً فهو من الله تعالى باعتراف الخصم، وإن كان نظرياً متولداً من نظر العبد، يحتاج إلى سبق فعل آخر هو نظره وهو مسبوق أيضاً بمرجح لمرجح هو اعتقاد النفع فيه، وهلمّ جراً، إلى أن ينتهي إلى اعتقاد ضروري من الله سبحانه.

1 زاد في (ب1) [الذي يترتب علية الوجود لا يكون قديما، وإلّا لزم قدم المراد اللهم أن يقال]: وهو الصواب.
2 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها .
3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.
4 في (ب1) [وعن] وهو الصواب.
5 في (ب2) [صدور] والصواب ما أثبته في المتن.
6 في (ب1) [اختلاف] والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

واعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً والبعض الذي لا يعتقدونه يقينياً لم يوردوا على مقدماته منعاً يمكن أن يقال إنه شيء؛ وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ما سنح لخاطري، وهذا مبني على أربع مقدمات (المقدمة الأولى) أن الفعل يراد به المعنى الذي وضع

التلويح

قوله: (المقدمة الأولى) إن كثيراً من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما إذا قام

الحاشية

قوله: **(إن كثيراً من المصادر)**[1] [2] قيل: إنما قال كثيراً؛ لأن ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية[3] [والظاهر أن هذا إنّما يستقيم إذا اعتبر في قوله: **(مما يجعل به للفاعل معنى ثابت)** قيد فقط، وإلا فلا شك أنّه يحصل في المصدر المتعدي]‏[4] هيئة للفاعل [كالعالمية]‏[5] وهيئة للمفعول [كالمعلومية]‏[6]، وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جدي[7] في تفسير الفاتحة[8] وقال: وباعتباره تسامح أهل العربية فى قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدراً للمعلوم وقد يكون مصدراً للمجهول، يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنياً الحاصل بالمصدر وإلا لكان كلّ مصدر متعد مشتركاً، ولا قائل بميل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه والظاهر أن كثيراً احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت كالإمكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه إيقاع الفاعل لحاله موجودة في الخارج.

---

1 اتفقت كلمة النحويين في الجملةعلى أنّ المصدر:هو الذي يشار به إلى المعنى المجرّد من كلّ قيد، فلا نسبة فيه إلى الفاعل ولا إلى المفعول ولا إلى الزمان ولا إلى المكان ولا إلى الذات ...وغيره . ومنه اللازم والمتعدي . ينظر: سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى،(205/3). ابن السراج، أبي بكر محمد بن سهل بن السراج البغدادي، الاصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988.

2 لصدر الشريعة في ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ، ومع وجوب الفعل أربع مقدمات . المقدمة الأولى :أنّ المصادر ربما تطلق ويُراد بها معانيها المصدريّة .

3 الفعل اللازم: هو الفعل الذي لا ينصب المفعول به، وهذا ما أكده سيبويه حين أفرد له باباً خاصاً اسماه باب "الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى مفعول به، والمفعول الذي لم يتعدَّ إليه فعل فاعل، ولا يتعدى فعله إلى مفعول به" سيبويه، الكتاب. ويسمّى أيضاً "القاصر"؛ لقصوره عن المفعول به، واقتصاره على الفاعل ". الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيداء، بيروت، راجع هذه الطبعة ونقحها: محمد أسعد النادري، الطبعة الرابعة والثلاثون، 1418هـ، 1997م (ج1/ص146).
أمّا الفعل المتعدي: فقد ذكره سيبويه في باب "الفعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول ". سيبويه ، الكتاب ، (ج1/ص33). وعرفه العبكري: "هو ما افتقر بعد فاعله إلى محل مخصوص يحفظه ". العبكري، أبو البقاء، عبدالله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار الطليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان. دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى،1416هـ، 1995، (ج1/ص267).

4 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

5 في (ب1) [كالعاملية]. والصواب ما أثبته في المتن .

6 في (ب1) [كالمعمولية]. والصواب ما أثبته في المتن .

7 جد حسن حلبي ، وقد تقدمت ترجمته.

8 ينظر تفسير سورة الفاتحة ، محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري ،(جد حسن جلبي) ،(ج56/1) .

التوضيح

المصدر بإزائه ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، فإنه إذا تحرك زيد فقد قامت الحركة

التلويح

فحصل هيئية هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة، فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً كإحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث، فإنه تحرك لا كإيقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكاً وكإيقاع القيام أو القعود في ذاته، وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج

الحاشية

قوله: **(أو غير ذلك كالحالة التي)** انتهى. هذا مبني على القول بأنّ الحركة من [معوله أن ينفعل][1] كما ذكر في شرح المواقف[2]، وأما ما ذكر في شرح المقاصد[3] من أنّ الحركة تطلق على كيفية يكون بها للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى، فعلى مذهب آخر، والمراد من الكيفية: الحالة مطلقاً.

قوله: **(وهو أمر اعتباري)** فيه بحث؛ إذ قد صرّح الرضي[4] في بحث المصدر، من أنّ المعنى المصدري[5]، عَرَضٌ لا بد له في الوجود من محل يقوم به، وزمان ومكان، ومن البيّن أنّ [الأمر][6] الاعتباري ليس بعرض وغير محتاج في الوجود إلى محلّ يقوم به إلّا إذا ثبت خارجية الاتصاف. وأجيب، بعد تسليم كون كلامه حجةً في مثله: بأنّ الحاصل بالمصدر[7]، قد يسمى أيضاً مصدراً، وإليه أشار الشارح بقوله: **(حقيقة معنى المصدر)**، وأنت خبير بأنّ التعميم لا يستقيم حينئذ أيضاً لما عرفت

---

1 في (ب1) [مقول: أن ينفعل] وهو الصواب.

2 ينظر : الجرجاني ، شرح المواقف (ج202/6) .

3 ينظر التفتازاني ، شرح المقاصد (ج410/1) .

4 الرضي: محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي، نجم الدين الملقب ب "نجم الأئمة، عالم باللغة العربية. توفي سنة (686هـ). أشهر كتبه: "الوافية في شرح الكافية" في النحو، و"شرح شافية ابن حاجب" في الصرف.
تنظر ترجمته: الزركلي، الأعلام(ج1/ص564)، عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب،(356/2)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م.

5 المعنى المصدري: هو أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج ، وهو من الأحوال عند القائلين بها ، وكونه أمراً اعتبارياً لا ينافي كونه صادراً عن الفاعل المختار، غايته أنه تابع في الكون والتحقق لغيره، وهو الحاصل بالمصدر، وإن لم يوجد في الخارج إلّا وهماً. ينظر: صدر الشريعة، عبيدالله بن مسعود الفناري، التنقيح على التوضيح والتلويح، دار الكتب العلمية، بيروت، (ص225).

6 في (ب1) [المراد] والصواب ما أثبته في المتن.

7 المعنى الحاصل بالمصدر: هو من الموجودات الخارجية متعلق للفعل بالمعنى المصدري، ومتوقف وجوده في الخارج على تحقق المعنى المصدري، إذ الوجود بدون الإيجاد محال. ينظر المرجع السابق.وعرّف الطحاوي المعنى المصدري: بالإيقاع، والمعنى الحاصل بالمصدر: بالهيئة الموقعة. إبن أبي العز، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح (ج1/ص23).

لوجوه ثلاثة: الأول: أنه لو كان موجوداً لكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية وكل إيقاع معلول لإيقاعه والتقدير: أن الإيقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أيْ: العلّة في أمور

الحاشية

من أنّ الحاصل بالمصدر، قد لا يكون أمراً موجوداً في الخارج.

قوله: **(فيلزم التسلسل في جانب المبدأ)**، اعترض عليه: بما اشتهر في أمثاله، من جواز الانتهاء إلى إيقاع اعتباري، إذ لا يلزم من وجود فرد من أفراد طبيعة واحدة وجود جميع أفرادها، وعدم العلم بالمرجح لا يفيد؛ لجواز تحقق في نفس الأمر،[1] وقد ذكرنا في حواشي المواقف أن الاعتباري في مثله، إنْ حُمل على [المعدوم][2] في الخارج، فإنّه يكفي سند المنع، لزوم التسلسل، فالأمر ظاهر، وإنْ حُمل [على][3] الممتنع، يستقيم في إفراد طبيعة نوعيّة أيضاً عند المتكلمين، ألّا ترى أنّهم قالوا: للواجب تعالى، ماهية كليّة مع [أنه فردٌ][4] من تلك الماهية[5]، وهو ذات الله تعالى سبحانه واجب، وفرد آخر ممتنع قطعاً؛ وذلك لأنّ مبنى امتناع الممتنع منها خصوصية، على أنّ معنى أن ما سوى هذا التعين الحاصل في الواجب مثلاً يمنع اجتماعه مع تلك الماهية، لاقتضائها يقيناً مخصوصاً اقتضاء تاماً على أن إدعاء اتحاد الماهية مما لا حاجة إليه إذ يكفي أن يقال مثلاً، يجوز أن يكون بعض الايقاعات من الموجودات الخارجية وبعضها من الأمور اعتبارية، وإن لم يكن بهما اشتراك إلّا في اسم الإيقاع، وفي أنّه إذا اتصف بها شيء من الاشياء يستلزمان وقوع أمر في الخارج وهذا القدر كافٍ في منع لزوم التسلسل، فإن قلت: (الايقاع الاعتباري يتصف به الموقع في نفس الأمر فيحتاج إلى إيقاع آخر فيلزم التسلسل في الايقاعات النفس الأمرية وان لم [يكن][6] موجودات في الخارج)[7] وذا بطل ببرهان التطبيق، قلت: بعد تسليم أن الممكن إذا احتاج في وجوده إلى اتصاف فاعله بإيقاع اعتباري وجب احتياج ذلك الاتصاف إلى اتصاف آخر بإيقاع

---

1 حسن جلبي محمد بن شاه الفناري ، حواشي شرح المواقف ، والكتاب ما زال مخطوطاً .

2 في (ب1) [المعلوم] والصواب ما اثبته في المتن.

3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

4 في (ب1) [ان افراد] والصواب ما أثبته في المتن.

5 الماهية: تطلق غالبا على الأمر المتعقل، وماهية الشيء: هي ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى ماء والاصل "المائية " قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ماء . والأضهر أنه نسبة إلى "ما هو". الجرجاني ، التعريفات (ج2/ص360) .

6 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

7 متعلق التكليف إنما يكون في الفعل بالمعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر؛ لأنّ الفعل بالمعنى الثاني، اعتباري لا وجود له في الخارج، إذ لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا فيلزم التسلسل المحال. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار(ص36).

موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بأنّقطاع الاعتبار أو يكون إيقاع الإيقاع بين الإيقاع كما في لزوم اللزوم وإمكان الإمكان وإنما قال في المبدأ؛ لأن استحالة التسلسل في جانب العلّة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فإنه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام.

آخر، وقد اتفق الفريقان على أن برهان التطبيق إنما يجري في الموجودات الخارجية والنزاع في اشتراط الاجتماع في الوجود زماناً والترتيب فيه ذاتاً، فلا يسمع دعوى جريانه في الأمور الذهنية.

قوله: **(أو يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع)** قد أشرنا فيما سبق، أنّ ظاهر هذا غير معقول، فلا بد أن [يتول][1] العينية بعدم زيادته في الخارج، على الايقاع المضاف اليه؛ لكونه غير موجود فيه.

قوله: **(في جانب العلّة ممّا قام عليه البرهان):**[2] إنّما لم يقل [في العلّة][3]؛ لأنّ التسلسل كما يستحيل في نفس العلّة الفاعلية[4]، كذلك فيما يتعلق بعليّتها كالإيقاع مثلاً للاشتراك في العلّة.

قوله: **(ليس بتام على ما عرف في علم الكلام)**؛ لأنّه إن أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي احد لا الكميتين فليس بلازم إذ لا حدّ في الجهتين من جهة هي، وإن أريد عدم قصورهما عن

---

1 في (ب1)و(ب2)[يؤول] وهو الصواب.

2 تطلق العلّة في اللغة على أمور، أشهرها أولا: المرض. ثانياً: التكرار، ومنه: العلُ أيْ: الشرب بعد الشرب. ثالثاً: العائق يعوق والحدث يشغل صاحبه. رابعاً: السبب.
ينظر: الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، حققه: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407ه، (1773/5). ابن فارس، عبد السلام هارون، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411ه، (ج4/ص12). الفيومي، أبو العباسأحمد بن محمد، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، (ص220)، الرازي، مختار الصحاح(ص451). أمّا في الاصطلاح فقد اختلف العلماء في حد العلّة، ومن أشهر الحدود في ذلك ما يأتي:
التعريف الأول: أنها المعرَف للحكم. وهذا الحد منسوب إلى الرازي، وقيّده بالمعرف لحكم الفرع، والبيضاوي، وابن السبكي، وعليه أكثر الأشاعرة، وقال به كثير من الحنابلة. انظر: الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل(ص43)، الإسنوي، نهاية السؤل (50/3)، ابن السبكي ، جمع الجوامع (ج2/ص272) ، ابن العربي ، المحصول في أصول الفقه (ج5/ص127) ، البغا، مصطفى ذيب، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2، 1418ه، (ج376/1) ، البخاري، كشف الأسرار، (ج4/ص173) .
التعريف الثاني: أنها الوصف المؤثر بذاته في الحكم . وهذا التعريف نقله الأصوليون عن المعتزلة .
انظر : أبو الحسين البصري ، شرح العمد (ج2/ص55) ، القاضي عبد الجبار ، المغني في ابواب العدل والتوحيد (ج17/ص285) .
التعريف الثالث: إنها الوصف الباعث على الحكم . وهذا التعريف اختاره الآمدي وكثير من الحنفية .
انظر: الآمدي، الإحكام في اصول الأحكام (ج3/ص202)، ابن الهمام ، التحرير (ج3/ص141)، عيسى منون، نبراس العقول، إدارة المطابع المنيرية، (ص321).
التعريف الرابع : الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوأمر ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي .وهذا تعريف الشاطبي.
انظر الشاطبي ، الموافقات (ج1/ص196) .

3 سقطت من(ب1) والصواب إثباتها.

4 العلّة الفاعلة: هي الفاعلة لوجود المعلول. كالباري تعالى بالنسبة إلى سائر العالم . ينظر: الجرجاني، التعريفات (ص154).

الثاني: أنه لا يلزم عند إيجاد الفاعل شيئاً أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الإيقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك، ولا يخفى أنه يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضاً فعله، أمّا لو أوجد شيئاً بإيقاعه وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكويناً لم يلزم التسلسل أيضاً.

الحاشية

وقوع كلّ جزء من اجزائها بمقابلة جزء من الاخر فلائم استحالة؛ لأنّ ذلك من عدم التناهي لا من المساوات في الكمية وفي ضعف برهان التطبيق[1] [وجوه][2] أخرى ذكرتها في حواشي المواقف فليطلب منها.

قوله: **(أمّا لو أوجد شيئاً)**، اعترض عليه: بأنّ هذا ينافي كون الموجد فاعلاً، إذ لا يتصور كونه موجباً وهو ظاهر، ولا مختاراً؛ لأنّه مع قطع النظر عن ذلك الغير، لا يتمكن من الفعل والترك، ومعه يجب الفعل، وأجيب: بأنّه لا ينافي كونه موجباً، غايته أنْ لا يكون موجباً بالذات، ولا كونه مختاراً، لجواز أن يكون اتحاد الغير، تأثيرهُ القائم به مترتباً على [غير اختياره، والوجوب بالترتب][3] على اختيار التأثيرا وجده ذلك الغير فيه، فكان متمكناً من الفعل والترك؛ نظراً إلى اختياره، [والوجوب][4] المرتب على الاختيار لا ينافيه.

قوله: **(وإذا انتهى إلى إيقاع قديم)** [اعترض][5] عليه: أولاً: بأنّ ذلك الايقاع القديم ممكن، فيحتاج إلى إيقاع آخر، وأُجيب: بما اشتهر من أنّ علّة الاحتياج هي الحدوث، وأن صفات الباري تعالى ليست غيره، فلا يحتاج إلى علّة، ولا يخفى ضعفه. وثانياً: بأنّ أثر الايقاع مستند إلى الإيقاع القديم، فلزم الجبر من العبد، والجواب ما أشرت اليه سابقاً من جواز [ترتب][6] الإسناد اليه على اختياره.

1 برهان التطبيق: هو دليل من أدلة المتكلمين بمنع حوادث لا أول لها. ويقوم على فرض سلسلة العلل جملة، وسلسلة المعاليل جملة أخرى ثم نقطع بعض جملة العلل ونطبق جملة العلل الباقية على جملة المعاليل، فإن تساوت السلسلتان لزم تساوي الزائد والناقص وهو محال ، وإن لم يتساويا فاللازم أن يكون الآخران غير متساويين وحينئذ يلزم انتهاء الناقص ومنه انتهاء الزائد . ينظر : شيخ الأسلام إبن تيمية (ج1/ص432) ، ودرء التعارض (ج49/5) .

2 في (ب1) [وجوده] والصواب ما أثبته في المتن.

3 سقطت من (ب1) و(ب2) وهو الصواب.

4 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

5 في (ب2)[المعترض] والصواب ما أثبته في المتن.

6 في (ب1)و(ب2) [الترتيب] والصواب ما أثبته في المتن.

الثالث: وهو جواب إلزامي أن الإيقاع معناه التكوين، ومذهب الأشعري أنه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والإلزام ليس بتام؛ لأن مذهب الأشعري أن التكوين ليس صفة حقيقة أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة

الحاشية

قوله: **(والالزم ليس بتام)** أجيب عنه: بأن مراد الاشعري بما ذكره ، نفى وجود التكوين[1] لا نفي أزليته فقط[2]، وإلّا لزم كون الباري سبحانه [محلّ][3] للحوادث، ولا نفي [مغايرته المقدرة][4] فقط بأن يكون موجوداً أزلياً ويكون عبارة عن القدرة؛ لأنّ التكوين عنده عينُ المكوّن بخلاف القدرة فالإلزام تامّ، واعترض عليه: بأنّه يلزم على هذا، أن لا يكون الاتحاد بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين، فلا يتّم الالزام على مذهبه، وأجيب: بأن مراده [بعينيه][5] نفي زيادته على المكوّن بحسب الخارج، كما صرح به في شرح المقاصد [قبلُ][6] والتحقيق أنّ مراد الأشعري من نفي القيود المذكورة في قوله [...][7] صفة أزليه مغايرة [للمقدور][8] نفُى بعضها على تقدير آخر لا نفي مجموعها، لظهور أن نفي المغايرة مناف لنفي قيدي الازلية والوجودية، فتوضيح كلامه أن التكوين الذي أثبته الخصم إمّا انْ يريد به المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره بإخراج المعدوم من العدم [و][9] يجعله عبارة عن الصفة التي [يتكون][10] بها الأشياء لأوقاتها فعلى الاول نفي وجوده وأزليته وعلى الثاني نفي مغايرته

---

1 صفة التكوين: هي ما يرجع إلى التكوين من الصفات ، كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة . وقد ذكر ابن تيمية : أنها تسمى صفة الخلق أو الفعل. وقال: وهو الصفات الفعلية مثل كونه خالقاً ورازقاً وعادلاً محيياً ومميتاً، وتسمى صفة التكوين وتسمى الخالق وتسمى صفة الفعل. ينظر شيخ الإسلام ابن تيمية ، الفتاوى (ج6/ص426) .

2 ذهب الأشاعرة إلى أن التكوين ليس صفة لله، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، وصفات الأفعال عندهم كلها حادثة، والتكوين في واقع الأمر إضافات واعتبارات وليس صفة أخرى غير القدرة والإرادة. ينظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (ج3/ص1316). أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتردية ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، دار عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1409هـ، (ص17، 21).

3 في(ب1) [محلا] وهو الصواب.

4 في (ب1) [مغايرة للقدرة] وهو الصواب.

5 في (ب1) و(ب2) [بالعينية] وهو الصواب.

6 في (ب1) [قبيل] والصواب ما أثبته في المتن.

7 زاد في(ب1) [تعالى]والصواب ما أثبته في المتن.

8 في (ب1) و(ب2) [للقدرة] وهو الصواب.

9 في (ب2) [او]وهو الصواب.

10 في (ب2) [يكون]وهو الصواب .

التوضيح

بزيد، فإن أريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فهي المعنى الثاني، وإن أريد بها إيقاع تلك الحالة فهي المعنى الأول، والمعنى الثاني موجود في الخارج، أمّا الأول فأمر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج إذ لو كان لكان له موقع ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعاً إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة في الخارج وهو محال، ولأنه يلزم أنه إذا أوقع الفاعل شيئاً واحداً فقد أوجد أموراً غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة، على أن كون الإيقاع أمراً غير موجود في الخارج أظهر على مذهب الأشعري، فإن التكوين عنده أمر غير موجود في الخارج.

التلويح

لوجود الشيء، بل العمدة في إثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الإيقاعات ويمتنع انتهاؤه إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به.

الحاشية

ومقصود المصنف [...][1] هو [المعنى][2] المصدري، فيتم الإلزام.

قوله: **(لأنّه يستلزم قدم الحادث)** [قيل][3] [4]: عليه الإيقاع وإنْ كان قديماً إلّا إن تعلق حادث، فلا يلزم قدم الحادث، وأنت خبير بأنّدفاع هذا بقوله: **(ضرورة أنّه)** انتهى. وأجيب أيضاً: بأنا ننقل الكلام إلى ذلك التعليق على أن استناد الإيقاع إلى تعلق الإيقاع القديم، دون نفسه خلاف [المفروض][5]، ثم إن ذلك التعلق الاضافي ليس بموجود ولا معدوم، وهو المطلوب.

---

1 زاد في (ب1) [رحمه الله] وهو الصواب.

2 في (ب2) [معنى] والصواب ما أثبته في المتن.

3 سقطت من (ب1) والصواب إثباتها.

4 القِدَم في اصطلاح المتكلمين يطلق على أولية الوجود، والقديم: ما لا أول لوجوده أيْ: أنّ وجوده أزلي لا بداية له ، ولم يسبقه عدم ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام : 1. قدم زماني : وهو وجود الشيء في الزمن الممتد في الازل اللانهائي وعلى توالي أزمنة وجود الشيء ، فالقديم هو ما توالت على وجوده الأزمنة . وإطلاق القدم بهذا المعنى مستحيل في حق الله تعالى لأن وجوده تعالى ليس زمانياً ، ووجوده لا يتغير بالزمان كالحوادث، والزمان من صفات المحدث ، فلو كان وجوده تعالى زمانيا لكان حادثا ضرورة . 2. قِدم إضافي : أيْ: قدم الشيء بالنسبة إلى شيء حادث آخر كقدم الأب بالنسبة للإبن . 3. قدم ذاتي : وهو قدم الإحتياج إلى الغير في الوجود أو عدم افتتاح أو عدم الأولوية للوجود ، وهو الذي يصح وصف الله تعالى به ، فهو الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية . قال تعالى " هو الأول والآخر " سورة الحديد: آية(3). ينظر : الغزالي ، الإقتصاد في الإعتقاد ، تحقيق عبد العزيز سيف النصر (ص102) ، ابن أبي العز الدمشقي ، شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق : عبدالله بن عبد المحسن التركي ، وشعيب الأرنؤوط (ص75) ، محمد عبده ، رسالة التوحيد (ص27) ، مطبعة محمد علي صبيح ، 1966 ، أحمد عبد الخالق ، نظرات في علم الكلام (ص452) ، دار الهدى ، 1982 .

5 في (ب1)[المعروض] والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

(المقدمة الثانية) كلّ ممكن فلا بد من أن يتوقف وجوده على موجد وألا يكون واجباً بالذات، ثم

التلويح

قوله: (المقدمة الثانية) حاصلها: أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلّة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر إلى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير ما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان أو معنى الاحتياج إلى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال: وإلا أي وإن لم يتوقف وجوده على موجد، لكان واجباً إذ لا نعني

الحاشية

قوله: **(فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن)**[1] [2] فيه بحث؛ وهو أن الممكن بالمعنى المذكور وإن كان توقفه على علة [موجدة][3] ضرورياً إلّا أن الممكن الخارج من القسمة ليس ذلك المعني بل معنى ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه اقتضاءً تاماً واقتضاءه إلى علة موجدة ليس بديهي؛ لأنّ [العقل][4] لا يمنع بداهة أن يقتضي احدهما في الجملة ويكون كافياً في وجوده بل هذا مما [يستد][5] عليه كما فصل في علم الكلام [فذكره][6] أيضاً. قوله: **(لكان واجباً[...]**[7]) [الاولى أن يقول بدله كان وجوده رجحاناً من غير مرجح[8] وهو بطل إذ قد يناقش في قوله: **(لكان**

1 المقدمة الثانية التي وضعها صدر الشريعة لإثبات ترجيح أحد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل هي : وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده.

2 يتكون دليل الإمكان من مقدمات ثلاث هي: المقدمة الأولى: إن موجودات هذا العالم ممكنة الوجود ، وهي ذاتا لا تقتضي الوجود؛ إذ لو كان واحد منها واجب الوجود تم إثبات المطلوب. المقدمة الثانية: كلّ ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده إلى علة تمنحه الوجود. المقدمة الثالثة: استحالة الدور والتسلسل في العلل إلى ما لا نهاية. فلا بد أن تنتهي سلسلة العلل من ناحية البدء إلى علة ليست محتاجة إلى علة وهي التي تسمى واجب الوجود ، وهو المطلوب. انظر: الإيجي، المواقف (ص265) ، ابن سيناء، أبو علي حسين بن عبدالله، النجاة في المنطق والالهيات، حققه: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ، بيروت،1992م، (ص344)، الرازي، المطالب العالية (ج2/ص82).

3 في (ب1) [موجودة] وهو الصواب.

4 في (ب2) [الفعل] والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [يستدل] وهو الصواب.

6 في (ب1) [وذكر] والصواب ما أثبته في المتن.

7 زاد في (ب1) [الخ] والصواب ما أثبته في المتن

8 "الترجيح بلا مرجح": أن فعل الله راجع إلى مشيئته الممكنة؛ ان شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وطرفا الممكن هما الوجود والعدم ، وترجيح فعله لشيء في زمن دون زمن لا بد أن يستند إلى مرجح ، اي إلى سبب ، وما من زمن يتصور فيه الفعل أو الخلق ، وإلا يتصور قبله أو بعده، فدل على لزومية إثبات فعل الله منذ الأزل . وهذا عند المعتزلة والأشعرية، وقد رد شيخ الإسلام عليهم بقوله: "يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث، وهذا ينقض الأصل وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا بمرجح، فإذا كانت الاوقات متماثلة ، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلا وابدا ثم اختص أحد الاوقات بالحدوث فيه ، كان ذلك ترجيحا بلا مرجح". شيخ الإسلام ابن تيمية ، درء التعارض (ج40/ص153) .

بالواجب إلّا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد.

وأما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن، فحاصله مقدمتان، إحداهما: قولنا: كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده، والثانية قولنا: كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده.

أمّا الأولى: فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا: قد يكون إذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن بالإمكان العام وهذا باطل؛ لأن وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان

الحاشية

واجباً][1])[2] بأنّه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن على الموجد، [كون][3] ذاته مقتضيةً لوجوده، حتى يلزم كونه واجباً، وإنّما [...][4] ثبت توقف وجود كلّ ممكن على موجب، وهو أول المدعى، فإن امكن أن يدفع بأنّ المناقشة في الضروريات لا تسمع.

قوله: **(ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها)** [...][5] أو مركبة من الموجود والمعدوم؛ لأنّ ارتفاع الموانع جزء من العلّة التامّة[6].

قوله: **(لصدق قولنا: قد يكون إذا عدمت)** انتهى. كان الظاهر أن يقال: وإلا لصدق قولنا قد لا يكون إذا عدمت الجملة امتنع وجود الممكن، إلّا أنه نظر إلى أن الكليّة الموجبة [السالبة[7]] كما يستلزم صدق السالبة الجزئية يستلزم صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمولة[8].

---

1 سقطت من(ب2) والصواب إثباتها.

2 لأنه ممكن والممكن يحتاج إلى علة فعلية، وعلته إمّا واجب بالغير أو واجب بالذات وهنا يجب وجود علة واجبة لذاتها لتنتهي الممكنات إليها.

3 في (ب1)[كونه] والصواب ما أثبته في المتن.

4 زاد في (ب1)[يلزم] وفي(ب2) [يلزم لو] والصواب ما جاء في (ب2) وهو الصواب.

5 زاد في(ب2) [المراد الوجود جميع اجزائها حصولها بها سواء كانت موجودة بجميع اجزائها] والصواب ما أثبته في المتن.

6 العلّة التامة : هي التي يلزم من وجودها وجود الشيء دون تخلف . ينظر : الجرجاني ، التعريفات (ص165) .

7 في(ب1)و(ب2) [الكلية] والصواب ما أثبته في المتن.

8 يسمى هذا التعبير في علم المنطق بالتناقض: وهو تلازم بين قضيتين يوجب صدق أحدهما وكذب الأخرى . ويستعمل في القضايا من النوعين : الأول والثاني من أنواع التلازم بين القضيتين وهما : 1ـ لزوم صدق القضية الثانية (المطلوب) ، لكذب القضية الأولى (المبرهن عليها) . 2ـ لزوم كذب القضية الثانية (المطلوب) ، لصدق القضية الاولى (المبرهن عليها) .

ينظر : عبد الهادي الفضلي ، خلاصة علم المنطق (ص135) ، الغدير للدراسات والنشر ، الطبعة الخامسة ، 2011م .

ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل، أمّا الملازمة: فلأن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقاً لمعنى الملزوم والمستحيل لا يكون ممكناً، وأما بطلان اللازم: فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفاً عليه وهذا محال وبيان الملزوم ظاهر.

وأما الثانية: فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا: قد يكون إذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود

قوله: **(بإمكان العام):**[1] قيد به؛ ليتناول الواجب.

قوله: **(لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفاً عليه)** اعترض عليه: بأنّه إن أراد بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه، فلائم [لزوم العليّة][2] بل هو أول المسألة، وإنْ أراد ما يجوز أن يكون له مدخل فيه، فلزومه للعلية مسلمٌ، ولكن [...][3] يمنع لزوم التالي لذلك العوض؛ إذ يجوز أنّ يتوارد على المعلول الشخصي علتان على سبيل البدل، فلا يلزم من انتفاء أحدهما عدم المعلول ولا كون العلّة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور، أجيب عنه: بأنه قد ثبت بشهادة الضرورة أن الممكن لا يتم وجوده بذاته بل يحتاج إلى مر منفصل وهو المراد من العلّة، فإن صح أن كلّ موجود معين فله علة معنية فذلك وإلا فالعلة التي تدعي امتناع وجود المعلول بدون وجودهاهو مطلق ذلك الأمر المنفصل بل أمكن عدمه بالإمكان العام وهو المراد من العلّة ليتناول الممتنع واعترض: أولاً: بأنّ لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم، [فلا يبطل [فائدة التقييد][4] اللازم في قوله لو كان الممكن على تقدير وجود الجملة ممكناً بإمكان العام لما لزم من

---

1 من الأدلة التي استدل بها المتكلمون ومنهم الاشعرية والمعتزلة على وجود الله تعالى دليل الإمكان ، ويعتمد هذا الاستدلال على تضمن الوجود المطلق للوجود الواجب والممكن ، يقول ابن سيناء " لا شك أن هناك وجودا ، وكل وجود إمّا واجب وإماممكن ؛ فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكنًا فأنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود " .ابن سيناء ، النجاة ،(ص353) . وتستند دلالة الوجود الممكن على الوجود الواجب إلى استحالة ترجح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح ؛ فإن واجب الوجود هو من يرجح الوجود على العدم ، وإلا لزم الدور أو التسلسل الممتنعين .

ينظر : الشهرستاني ، الإقدام في علم الكلام (ص99) ، الإيجي ، المواقف (ص266) .

وينقسم الإمكان إلى: 1 . الإمكان العام: وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضروريا أم غير ضروري. 2 . الإمكان الخاص: وهو ما لا يوجد في ذاته، اقتضاء ضرورة الوجود، ولا اقتضاء ضرورة العدم. السبكي، الإبهاج (ج1/ص254) .

2 في(ب1) و(ب2) [لزومه للعلية] والصواب ما أثبته في المتن.

3 زاد في (ب2) [لا] وهو الصواب.

4 سقطت من (ب1) والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

إن لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده وإلا أمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم؛ لأنه إن وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه

التلويح

الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه بالإمكان العام وهذا باطل؛ لأن عدم الممكن على تقدير وجود الجملة وكان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل، لأنا لو فرضنا وقوع عدم الممكن ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة إمّا أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال، أمّا الأول: فلاستلزامه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر، وأما الثاني: فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب.

الحاشية

فرض وقوعه محال][1] ورد: بأنّ تلك الضرورة لا يجوز استنادها إلى ذات الشيء، إذ الكلام في الممكن فإذا فرض وقوع العدم الضروري، فإنْ توقف الوجود على أمر [خارج][2]، يلزم أن لا يكون الجملة جملة، وإلا لزم الرجحان بلا مرجح كما ادعاه [...][3]. وثانياً: بأنّ قوله: بل عدمه، وقد ذكره المصنف أيضاً حيث قال: وإلّا امكن عدمه يدلّ على أن [...][4] المراد بالوجود في امثال هذه المواضع، نقيض العدم، بحيث لا يكون بينهما واسطة، لا ضده؛ ليتصور الواسطة، وهو مخالف لما سيأتي في المقدمة [الثالثة]،[5] من إثبات الواسطة، فكيف يتصور، اثبات [المطلوب بالمتقدمتين][6] المتخالفتين.

---

1 سقطت من (ب2) والصواب أثباتها.

2 في (ب1) و(ب2) [آخر]. وكلاهما صواب

3 زاد في (ب2) [فلا يبطل اللازم في قوله وكان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا بالامكان العام من وقوع مرجح].

4 زاد في (ب1) [المعنى] وكلاهما صواب.

5 في (ب1) و(ب2) [الثالث]. والصواب ما اثبته في المتن .

6 في (ب2) [بالمقدمتين] وهو الصواب.

التوضيح

والمفروض خلافه وإن وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها وإلا أمكن عدمه، ففي حال العدم إن توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وإن لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال.

فإن قيل: لا نسلم أنه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده

التلويح

فإن قيل: إن أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجده شيء آخر أيْ: مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده، فإن تلك الجملة علة موجدة غايته أن المعلول لا يجب معها وإن أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع

الحاشية

قوله: (**فإن قيل: إنْ[1] اردتم بالرجحان**) انتهى. قيل عليه: قد [تبين] من بيانه الرجحان سابقاً بقوله: (**وهو وجوده الممكن تارة وعدمه أخرى**) انتهى. أن المراد هو ما ذكر في الشق الثاني من السؤال، فلا وجه للترديد ثم الجواب عنه باختيار الشقّ الاول، والجواب: أنّ مقصود القائل: شرح قول المصنف، فإنْ قيل: لانسلم أنّه محال، ثم حاصل السؤال انك إذا اردت بالرجحان بلا مرجح الذي فسرته بوجود الممكن تارة وعدمه اخرى وجود الممكن من غير أنّ يوجده شي، بأنّ يحمل التفسير على وجود الممكن تارة بلا إيجاد علةٍ اياه،[2] فلائم اللزوم، وإن [اردت][3] ظاهر ما سبق من التفسير فلائم بطلان اللازم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول يحمل التفسير [على المعنى][4] الذي ذكرته ضرورة دلالة قول المصنف: (**[قلنا: قد لزم هذا المعنى]**) انتهى، على ذلك فلْيتَأمل هذا. واعترض على قول المصنف][5]: (**ففي الزمان الذي وجد**) انتهى. بأنّه إن أراد به أنّه إنْ وجد بسبب

---

1 في (ب2) [تعين] والصواب ما أثبته في المتن.

2 الممكن قد يكون بذاته وقد يكون بغيره . والممكن بذاته : الموجود بذاته الذي لا يحتاج إلى ما يوجده ، ولا يصح السؤال عن علّة وجوده ؛ لأنه ليس له علّة . أمّا الممكن بغيره : هو الذي يحتاج إلى موجد آخر يوجده ، ويصح أن يسأل عن علّته ؛ لأنه يستحيل أن يوجد بدون علة . ينظر : الإيجي ، المواقف (ج8/ص25) .

3 في(ب1) [اردتم]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 سقطت في (ب2). والصواب إثباتها.

5 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسألة. فجوابه: أن المراد هو الأول وهو لازم لأن الإيجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود إن تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لأن من جملته الإيجاد وقد كان منتفياً

الحاشية

اتحاد شيء آخر إياه يختار الشقّ الثاني ويقول [وجدلا][1] بسبب[...][2] شيء آخر اياه ويمنع لزوم ما سلّموا استحالته؛ لأن ذلك هو وجود الممكن بلا إيجاد لا وجوده بلا سببإيجاد، وإن أريد به أنّه إنْ وجد مع ايجاد شيءٍ، منعنا لزوم تاليه؛ لظهور أن مصاحبة شي لآخر لا يستلزم توقفه عليه، ورد: بأنّ المحال المسلم عند المصنف كما صرح به هو، وجودُ الممكن من غير ان يوجده شيء، ولا فرق بين قولنا: وجد لسبب ايجاد شيء اياه وقولنا: وجد مع شيء اخر اياه في أن المراد كون الإيجاد في كلّ من القولين موقوف عليه[3].

قوله: **(فجوابه)** انتهى. قال الفاضل الشريف[4]: لقائل أن يقول إذا جُعل الايجاد جزءٌ من [جملته]،[5] يكفي [...][6]، في تقرير الدليل حاصل الايجاد إنْ وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا فلا [لاستحالة وجود][7] شيء [بلا ايجاده][8] وباقي المقدّمات مستدرك وأيضاً يلزم حاصل امتناع بساطة شي من العلل مع أنهم صرحوا [بها][9] حيث قالوا: ربما يكفي مجرد الفاعل في المعلول، وذلك إذا كان المعلول غير مادي والفاعل موجباً، والحق أنّ الإيجاد محتاجٍ اليه، غير داخل في الجملة، كما سيأتي في بيان سبب الوجود.

---

1 في (ب2) [وجده]. وهو الصواب.

2 زاد في (ب1) [اتحاد] وفي (ب2) [ايجاد]. الصواب ما جاء في (ب2).

3 مراد المصنف أن الممكن بغيره لا بد له من موجد .

4 الفاضل الشريف : هو الشريف الجرجاني ، وقد سبق الترجمة له .

5 في (ب2) [علتة]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب1) [يكونه].

7 في (ب1) [استحالة وجوده]. والصواب ما أثبته في المتن.

8 سقطت من(ب1). والصواب إثباتها.

9 في (ب1) [بهما]. والصواب ما اثبته في المتن.

في حالة العدم وإن لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا إيجاد شيء إياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير أن في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة إليها إذ يكفي أن يقال: قد لزم هذا المعنى لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجده شيء إلى الآخر.

فإن قيل: إن كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر؛ لأن الكلام في الممكن وإن أريد بحسب الغير فالإمكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم وإلا لأمكن وجوده أو عدمه. قلنا: المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر إلى عدم العلّة وبإمكانه عدم استحالته بالنظر إليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلّة وبإمكان العدم عدم استحالته بالنظر إليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال: إن الممكنة تناقض الضرورية.

الحاشية

قوله: **(وهو[معنى][1] الرجحان [بلا مرجح][2])** [3] قد يناقش فيه: بأنّ الوجود بلا إيجاد لا يستقيم تفسير [المرجحان][4] بلا [ترجيح][5] [...][6]، وأنت خبير بأنّ المراد نفي المرجح من حيث هو مرجح فيؤل إلى نفي الوصف ويتحد [المآل][7].

قوله: **(زيادة لا حاجة إليها)** هي قوله: إنْ أمكن عدمه إلى قوله: لكنه يلزم.

---

1 سقطت من (ب2).

2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

3 يستخدم المتكلمون عبارة : الترجيح بلا مرجح ويقصدون بها : أنّ الحادث لا بدّ له من سبب يقتضي حدوثه ، ولا يمكن حدوثه بدون ذلك . أمّا الفلاسفة فيدّعون قدم العالم ، بناءً على أنّه لا يجوز ترجيح أحد الأزمنة على غيره إلّا بمرجح .
ينظر : الإيجي ، المواقف (ص277) ، ابن سيناء ، النجاة (ص340) ، الرازي ، المطالب العالية (96/2) .

4 في (ب1) [للرجحان] وفي (ب2) [الرجحان]. الصواب (ب2).

5 في (ب1) و (ب2) [مرجح]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب1)[بل للرجحان بلا ترجيح]. وهو الصواب.

7 في (ب2) [الملل]. والكلمة في النص من تقدير الباحثة؛ تصحيحاً للنص.

التوضيح

شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت: قد لزم هذا المعنى؛ لأنه إن أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم؛ من فرض عدمه محال لكنه يلزم لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد إن وجد بإيجاد شيء آخر إياه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا

التلويح

فإن قيل: المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول. قلنا: إذا اعتبرت المعلول نوعياً فعلته أحد الأمور وانتفاؤه وإنما يكون بأنّتفاء كلّ

الحاشية

قوله: **(فإن قيل: المعلول النوعي قد يتعدد علله)** انتهى، قيل: عليه مبنى هذا السؤال، والجواب: وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وفساده بيّن فالصواب في الجواب أن يقال: معنى تعليل [النوعي][1] بالعلل المختلفة، تعليل كلّ فرد منه بعلّة، إذ لا وجود للطبائع حتى تعلل في ضمنا[لأفراد][2] بعللها، ولا شك أن انتفاء كلّ واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فإنّ [الضوء][3] المستند إلى النار ينتفي بأنّتفائها، وقد يجاب عنه: بحمل الواحد النوعي[4] في كلام الشارح على الواحد بالنوع، لا الكلي الطبيعي ومعنى قوله في الجواب: **(إذا اعتبر المعلول نوعياً)** انتهى. أن المعلول النوعي متعدّد بحسب الشخص، وكل واحد من ذلك المتعدِّد ممتنع الوجود عند [انتفاء عليّته][5]، فإذا نظر إلى نوعية تلك الاشخاص المتعددة بحسب الذات واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها [وجعلها أمراً واحداً بحسبه، ويقول عليّه أحد الامور التي هي علل متعددة لتلك الاشخاص المتعددة، بحسب الذات، واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها][6] وجعلها بذلك الاعتبار معلولاً واحداً نوعياً فنحن نأخذ القدر المشترك بين عللها أيضاً ويجعلها أمراً واحداً بحسبه، ويقول: علية احد الأمور التي هي علل متعددة لتلك الأشخاص المتعددة، فيستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذه الاعتبار أيضاً، وأنت خبير بأنّ تقرير الجواب بالوجه المذكور، لا يساعده [العبارة][7].

---

1 في (ب1) و(ب2) [النوع]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1) [الالزام]. وهو الصواب.

3 في (ب2) [الوضوء]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 الواحد بالنوع: هو أن يقع بعض أفراده بعلة، وبعضها بعلة أخرى، كجزيئات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك. ينظر: الجويني، الإرشاد (ص47) .

5 في (ب2) [ابقاء علته]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

7 في (ب2) [العبادة]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

يكون المفروض جملة، وإن وجد من غير إيجاد شيء آخر إياه لزم ما سلَّمتم استحالته فثبت أنه لا بد

التلويح

منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن الإيجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن، والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلّة

الحاشية

قوله: **(اعلم أنّ ما ذكره المصنف)** انتهى. قيل: إنّما يظهر هذا من تقرير الشارح للجواب، والذي يظهر من كلام المصنف أنّه غير مبني عليه؛ لأنّه ردد وقال إن وجد باتحاد شيء ولم يجزم بإنه يوجد [باتحاد شيء][1]، وردّد بأنّ المصنف أبطل الشقّ الأخير من الترديد، وهو كون الوجود بالاتحاد، وحكم باستحالته، فظهر من كلامه أن الاتحاد أمر يتوقف عليه، وجود الممكن[2] على أن الترديد المذكور واقع في كلام الشارح بعينه؛ لأنّه بصدد الشرح، فرد الكلام على طبق المشروح.

قوله: **([والحقّ][3])** الممكن على إيجادٍ لزم وجوده في الخارج [بلا][4]إيجاد، عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده، من جملته ارادة المختار وتعلقها فإندفع ما يقال: هذا ترجيح [بلا مرجح][5] من المختار وأنه جائز عند بعضهم، إنّما المستحيل اتفاقاً [وهو الترجيح بلا مرجح، وتقرير الاندفاع أن المفروض ههنا أن المختار مع ارادة وتعلقها][6] موجود في الزمانيين معاً، فلا يتصور منه ترجيح مخصوص بأحد [الزمان][7] فيكون [...][8] [وجود][9] [الموجود][10] في احدهما دون الاخر ترجحاً بلا مرجح وأنه [بطل بديهة][11] واتفاقاً.

---

1 في (ب2) [بايجاد]. وهو الصواب.

2 استدل العتزلة والاشاعرة على وجود الله بدليل الوجود ، وينبني هذا الدليل بأن لكل مُحدَث في هذا العالم مُحدِث ، وهو الله تعالى . ينظر : الجويني، محمد بن أحمد، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، حققه: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ص19) ، الايجي ، المواقف (ص175،165) .

3 سقطت من (ب2).

4 في (ب1) [لما]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 سقطت من (ب2). وهو الصواب.

6 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

7 في (ب1) و (ب2) [الزمانيين]. وهو الصواب.

8 زاد في (ب1) و (ب2) [وقوع]. وهو الصواب.

9 في (ب1) [الوجود]. والصواب ما أثبته في المتن.

10 سقطت من (ب1) و(ب2). والصواب إثباتها.

11 في (ب2) [باطل بداهة]. وهو الصواب

التوضيح

لوجود كلّ شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده عند وجود جملة،

التلويح

إلى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلاً والمشهور أنه إن أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصاً بلا مخصص وترجيحاً بلا مرجح؛ لأن نسبته إلى جميع الأوقات على السوية وبطلانه ضروري.

فإن قيل: لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه

الحاشية

قوله: **(فإن: [قيل لم][1] لا يكتفي)** انتهى. قال الفاضل الشريف معترضاً عليه: السؤال [بعد][2] [...][3] الاولوية بعد اقامته البرهان على وجوب الوجود، عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجود. وأجيب: بأنّ السؤال إنّما هو على المشهور، ومحصوله: منع دلالته على الوجوب، فأنّه يجوز أنْ يحصل من العلّة التامة أولوية الوجود، فيقع المعلول بتلك الأولوية من غير أنّ ينتهي إلى أحد [الوجوب][4]، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو يسلم أن السؤال على غير المشهور، فنقول: إنّه منع لقوله: وكلاهما محال، كأنّه قال: لا نسلم [استحالتهما][5] بل يختار الشق الثاني، ولا يلزم الترجيح بلا مرجح، وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم، وهو مسلّم لجواز وجود المرجح في جانب الوجود، من غير أن ينتهي إلى مرتبة [الوجود][6].

1 سقطت من(ب2). والصواب إثباتها.
2 في (ب1) و (ب2) [بعدم]. وهو الصواب.
3 زاد في (ب1) و(ب2) [كفاية]. وهو الصواب
4 في (ب2) [الوجود].
5 في (ب1) [استحالتها]. والصواب ما أثبته في المتن .
6 في (ب2) [اخرى]. والصواب ما أثبته في المتن .

مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود إنما يفيد أولويته لا وجوبه؟ قلنا: إن أمكن العدم مع تلك الأولوية فوقوعه إن كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وإن كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود.

الحاشية

قوله: **(كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود، عدم ذلك السبب)** قيل: هذا مرفوع بأنّ سبب عدم الممكن، هو عدم [علّة][1] وجوده، فَعَدمُ هذا [العدم][2] هو وجود العلّة التي يفيد الأولوية، فلا يلزم أن لا يكون [المفرد][3] [من][4] جملة ما يتوقف عليه الوجود ورُدّ بأنّا قد فرضنا [وقوع][5] العدم، بسببه، مع وجود ما [تقيد][6] الاولوية، فكيف [يُتصوّر أنْ][7] يكون [...][8] سبب هذا العدم هو وجود ما يفيد الأولوية بل لابدّ أن يكون هناك أمر آخر يتوقف عليه الوجود أيضاً، ويكون سبب العدم في هذه الصورة، عدم ذلك الأمر.

1 في (ب1) [علية].
2 في (ب2) [العدد]. والصواب ما أثبته في المتن .
3 في (ب1) و(ب2) [المفروض]. وهو الصواب.
4 سقطت من (ب1) و(ب2).
5 في (ب1) [وجود].
6 في (ب1) [يقيد] وفي (ب2) [يفيد]. الصواب ما جاء في (ب2).
7 سقطت في (ب1).
8 زاد في (ب1) و(ب2) [عدم].

التوضيح

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء، لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات، فإن وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجده.

التلويح

قوله: (وهذه القضية) وهي احتياج كلّ ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة، يعني أنها مع كونها أولية مشهورة لم ينازع فيها إلّا قوم من المتكلمين، ذهبوا إلى أن الفاعل المختار إنما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب، لكن أهل السنة يقولون: إن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه بإرادته

الحاشية

قوله: **(يعني إنّها مع كونها أولوية)**، قال الفاضل الشريف: هذا ليس كما ينبغي؛ لأنّ الكلام في وجوب الممكن، عند حصول العلّة التامّة كما يفصح عند قوله: وهي احتياج كلّ ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عندها لا في الاحتياج إلى علة تامة مطلقاً. والثاني: هو الأولى دون الأول؛ لوقوع الاستدلالات [عليه][1] من الفريقين، بحيث يَبْعُد عدّها من [التنبيهات][2]، وقد يتكلف في الجواب: بأنّه قصد المبالغة في الوضوح فكأنّه قال: إنّها مع كونها ظاهرة مقطوعاً بها كالأوليات، مشهورةٌ بينهم.

قوله: **(وجود الشيء [واجب][3] على تقدير إيجاد الله إيّاه)**[4] ظاهره يدّل على أنّ المراد: من الوجوب اللاحق، مع أنّه لا نزاع فيه لأحد، إنّما النزاع عن بعض المعتزلة، في الوجوب السابق،

---

1 سقطت من(ب1).

2 في (ب1) [الشبهات]. وكلاهما صواب.

3 سقطت من (ب1).

4 لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول وجود الله تعالى وأنه موجود وهو من الأمور المتفق عليها في كلا المذهبين . ولكنّ الخلاف في الاستدلال على وجودة سبحانه وتعإلى . فالفلاسفة استدلوا بِقِدَم العالم حيث قالوا : الله تعالى قديم بالرتبة والذات ، متساوٍ مع العالم بالزمان . وفد بنو كلامهم على أن العلّة التامة تستلزم معلولها ، فلا تتأخر عنه، فالله تعالى عندهم علة تامة موجبة ، ولا بد من وجود معلولها معها ، فعلاقة العالم بالله تعالى كعلاقة ضوء الشمس بالشمس ، يوجد معها موازياً بالزمان. أمّا المتكلمون ففالوا بحدوث العالم. وأنّ الله تعالى خلق العالم من نقطة زمن معينة، ما قبلها لم يكن يخلِق ولا يفعل ولا يتكلم . وأوجبوا منعه من ذلك حتى يستقيم اثبات الخالقية ، فقد كان معطلا من الفعل زمنا وجوبا ، ثم صار فاعلا ، من غير تجدد سبب أصلا . ينظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، الصفدية (ص122،131)، وشرح الأصفهانية (ص71). الغزالي، تهافت الفلاسفة (ص52). الشهرستاني، الملل والنحل (ج2/ص558) .

التوضيح ـــ

واعلم أن ما زعموا أن كلّ موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل. لأنه إن أريد

التلويح ـــ

واختياره أي وقت أراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث، واعتراض الحكماء عليه بأن اختياره إن كان قديماً يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وإن كان حادثاً ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول.

قوله: (واعلم) أنه قد اشتهر فيما بين الحكماء أن وجود كلّ ممكن محفوف بوجوبين: سابق

الحاشية ـــ

[فالوجه: أنّ مراده الوجوب السابق][1]، بأن يؤوّل قوله على [تقدير][2] إيجاد الله، بأنّ المراد على تقدير اختياره الإيجاد وقصده اليه. قوله: **(واعترض عليه الحكماء)**[3] [4] قال الفاضل الشريف: الجواب: إنّا نختار الشقّ الأول ولا يلزم قِدَم الحادث؛ لأنّه اختيار. الأول ان المعلول سيوجد فيما لا يزال، وبالدليل على استحالته، وفيه بحث، أمّا اولاً: فلأنّ الإرادة إذا تعلقت في الأزل بوجود المقدور في وقت معين، لم يمكنه تركه، وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك. واما ثانياً: فلأنّ وجود المعلول حينئذ يتوقف على [حصول][5] الوقت فينتقل الكلام إلى حدوثه، فإن قيل: [لو سلم][6] كون الوقت داخلاً تحت القدرة والإرادة فإرادته متعلقة من الأزل لوجود كلّ وقت في مرتبته من غير احتياج إلى وقت اخر[7]؛ لأنّ الوقت ليس من الأمور الزمانية، قلنا: كون الوقت من الامور المتجددة يستلزم دخوله تحت القدرة واستغناؤه عن الزمان لا يمنع إقضاؤه مخصصاً لوقوعه في مرتبته، فإنّ

---

1 سقطت من (ب1).

2 سقطت من (ب2).

3 الحكماء : المقصود بهم الفلاسفة .

4 اعترض الفلاسفة على دليل المتكلمين فقالوا : قولكم عن الله تعالى إنه لم يكن قادرا ثم صار قادرا ترجيح بلا مرجح . والترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به . ينظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ،الصفدية (ص136) ،وشرح الأصفهانية (ص71) ، الغزالي ، تهافت الفلاسفة (ص52) ، الشهرستاني ، الملل والنحل (ج2/ص558) .

5 سقطت من (ب1).

6 سقطت من (ب2).

7 أجاب المتكلمون على اعتراض الفلاسفة : بأن المقصود بالمرجح هو القدرة ، أو الإرادة القديمة أو العلم القديم ، أو إمكان الحدوث . يقول ابن تيمية رداً على ابطال ما جاء به المتكلمون : "كثير من أهل الكلام يختار الترجيح بلا مرجح بناء على أن القادر المريد يرجح بقدرته ، أو بالقدرة والداعي ، أو أن الإرادة نفسها ترجح أحد المثلين على الآخر وهذا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة . وصنيع هؤلاء باطل " ينظر :شيخ الإسلام ابن تيميّة ابن تيمية ، درء التعارض (ج6/ص231) .

[التزم][1] أزلية الوقت وكون كلّ سابق منه معد اللاحق كان التزاماً لمذهب الخصم ويمكن أن يقال: التعلق الأزلي عين الوقت أيضاً واعلم أنّ [مشايخنا][2] في إيجاد الله تعالى، للحوادث، طريقين:

أحدهما: قِدَم الإرادة وتعلقها بحسب الأوقات المعينة، وهو الذي ذكره الشريف ههنا.

وثانيهما: القول بِقِدَم الإرادة وتجدد [فعلها][3]، وقت الحدوث، فإن قلت: يلزم الاحتياج إلى تعلق آخر. قلنا: لو سُلّمَ فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال؛ [إذ][4] لا يجري فيه برهان التطبيق؛ لاتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في [جريانه][5]، إنّما الخلاف في اشتراط الاجتماع في الوجود زماناً، والترتيب ذاتاً[6]، ولو ادُعىَ بطلانه لدليل آخر، فلا بد من بيانه، فإنّا لانسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية، بأنّ يكون كلّ تعلق سابق بعد اللاحق، فليُتأمل.

---

1 في (ب1) و(ب2) [التزام].

2 في (ب1) و(ب2) [لمشايخنا]. وهو الصواب .

3 في (ب1) و (ب2) [تعلقها]. وما أثبته هو الصواب.

4 في (ب1) [او]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [حرمانه]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 اختلف الفلاسفة مع المتكلمين في العالم والموجودات . هل وجدت مع الله تعالى أم متأخرة عنه سبحانه ؟ .فقال الفلاسفة : العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه بالذات لا بالزمان . ينظر: ابن سيناء ، النجاة (ص187) ، الشهرستاني ، الملل والنحل (558/2) . أمّا المتكلمون فقد أجمعوا على حدوث العالم ، فالعالم حادث وكل حادث له محدِث .
ينظر : البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديده، بيروت،ط2، 1977م، (ص315) . الإيجي ، المواقف (ج3/ص5) .

التوضيح

السبق الزماني فمحال؛ لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وإن أريد سبق المحتاج إليه

التلويح

وهو وجوب صدوره عن العلّة، ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجوداً، وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينتهِ إلى حد الوجوب لم يوجد لما مر، وبعد تحقق الوجود امتنع العدم، ما دام الوجود متحققاً ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم. واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بأنه إن أريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة، وإن أريد السبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلّة على المعلول حتى يكون المراد أن وجود الممكن عن العلّة محتاج إلى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو أيضاً باطل؛ لأنه إن أريد الاحتياج في العقل فظاهر أن تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الأمر بالعكس، وإن أريد في الخارج وفي نفس الأمر فإما أن يراد بالنظر إلى العلّة الناقصة أو بالنظر إلى العلّة التامة وكلاهما باطل.

أمّا الأول: فلأنه لا وجوب مع العلّة الناقصة فضلاً عن أن يكون محتاجاً إليه إذ النزاع إنما هو في أنه هل يجب مع العلّة التامة أم لا؟ وأما الثاني: فلأن الوجوب إذا كان مما يحتاج إليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءاً من العلّة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعلة التامة لما مر من أنه إذا وجدت العلّة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثراً للعلة متأخراً عنها وكونه جزءاً منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال، والحاصل: أن كون الوجوب أثراً للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود إليه ضرورة امتناع كون الشيء أثر الشيء وجزءاً منه وقد ثبت الأول فينتفي الثاني.

الحاشية

قوله: **(واعترض عليه المصنف)** انتهى. فيه بحث؛ لأنّ الدليل المذكور إذا لخص يدل على أن الإيجاد أيضاً ليس محتاجاً إليه كما لا يخفى على المتأمل مع أن المستدل معترف به فتأمل.

والجواب: أن المراد بالسبق الاحتياج إليه في نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر، فالوجوب أيضاً مما يحتاج إليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا: يجب وجود الممكن عند تحقق العلّة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب، بناء على أنه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو هو، فلم يجعلوه من أجزاء العلّة التامة فإن أبيتم هذا الإطلاق وزعمتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن، فنقول: إن أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلّة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا، وإن أردتم السلب الكلي بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع، فإن من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولا فساد في ذلك.

الحاشية

قوله: **(والجواب: ان المراد [بالسبق][1] الاحتياج اليه في نفس الأمر)** فيه بحث؛ من وجوه الاول: أن المراد بالوجوب السابق [الترجح الواصل][2] إلى حد امتناع العدم فهو أمر ثبوتي وفي ثبوته للمعلول الأول إشكال، إذ لو قام به لاحتاج إلى وجوده اما في الخارج أو في الذهن لا سبيل إلى الأول لتأخر وجوده الخارجي عن الوجوب السابق ولا إلى الثاني؛ لأنّ الوجود العقلي له لا يجوز أن يكون فيه نفسه؛ لأنّ ذلك متأخر عن وجوده الخارجي ولا في المبدأ الأول؛ لأنّ عمله حضوري عند الأكثرين وقد يجاب عنه: بأنّ معنى ثبوت الوجوب للممكن أنه إذ تمت [عليه][3] صار بحث، إذ [لاحظ][4] العقل وجده موصوفاً بالوجوب وفيه نظر؛ لأنّ الوجوب ثابت للمعلول عندهم ولو لم [يلاحظ ملاحظة][5] أصلاً. الثاني: انهم صرحوا بجواز كون العلّة التامة بسيطة، فلو كان الوجوب منها لم يكن ذلك، وأجيب: بأن مرادهم بالعلة التامة هو المؤثر المستجمع بجميع شرائط التأثير [...][6]، وبالجملة المراد بالعلة التامة ما سوى الوجوب ولا مشاحة في [الاصطلاحات][7].

---

1 في (ب2) [بالشق]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1) [الترجيح الوصل]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) [علته]. وهو الصواب.

4 في (ب1) [لاحظه]. وهو الصواب.

5 في (ب2) [ملاحظة ملاحظ]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب1) و(ب2) [والوجوب ليس معدودا فيها فإنّه أمر ترتب على فعل العلّة التامة والعلة نفس المؤثر بما له مدخل في التاثير].

7 في (ب2) [الاصطلاح]. والصواب ما أثبته في المتن.

الثالث: انهم حكموا بعدم وجوب تقدم التامة على معلوله وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب يجب ذلك؛ لأنّ وجود المعلول حينئذ متأخر عن وجوبه الذي هو أثر سائر أجزاء العلّة التامة ومتأخر عنه.

الرابع: أن قوله لكنهم حين قالوا: انتهى لا يكاد يصح اما أولاً: فلأنّ جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب يشمل مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول، فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول تقدم المعلول على نفسه وأجيب: بأنّ العلّة التامة عبارة عن جميع العلل [الناقصة][1] مأخوذة فرادى من غير [...][2] اجتماع فيما بينها ووحدة لها، والمعلول مجموع المادة والصورة[3] معروضاً للاجتماع والوحدة الحقيقية، ولو لم يكن كذلك لزم كون الشيء علة ناقصة لنفسه [ومتقدماً][4] عليها؛ لأنّ أجزاء العلّة متقدمة وهو بديهي الاستحالة لكن [يبطل][5] على هذا قولهم بعدم وجوب تقدم [العلّة][6] التامة كما لا يخفى. وأما ثانياً: فلأنّهم قالوا: لو لم يتحقق الوجوب عند تحقق العلّة التامة لامكن طرفاً وجود المعلول وعدمه عند تحققها، ثم استدلوا على بطلانه بلزوم الترجيح بلا مرجح كما مر [ولو أرادوا][7] بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى [الوجوب لم][8] [يمكن][9] لهم القول المذكور، إذا كان المعلول مركباً من المادة والصورة على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلّة التامة بالمعنى المذكور ويكون المعلول ممتنع التقدم وقد يجاب عنه: بأنّ المراد بجميع ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التأثير سوى الوجوب، وفيه أن الصورة ما يتوقف عليه التأثير وجود المركب فيعود المحذور على أن الوجوب ليس معدوداً من شرائط التأثير، كما مر في الجواب عن الوجه الثاني اللهم إلّا أن يجعل استثناءً منقطعاً.

---

1 في (ب1) [الناقضة]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 زاد في (ب1) و (ب2) [اعتبار].

3 الموجودات في الكون مركبة من مادة وصورة ، لا تنفصل أحدهما عن الأخرى ؛ والمادة والصورة أزليتان ، فلا يصح القول بأن وراء كلّ مادة ، مادة إلى ما لا نهاية ، كما لا يصح القول بأن وراء كلّ صورة صورة إلى ما لا نهاية .
انظر : الجويني ، الإرشاد (ص50) ، الإيجي ، المواقف (ص226) . ابن رشد، محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1979م، (ص7) .

4 في (ب1) [ومقدما]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [يشكل]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 سقطت من (ب2).

7 في (ب1) و(ب2) [فلو أراد]. والصواب ما أثبته في المتن.

8 في (ب2) [الوجود ثم]. والصواب ما أثبته في المتن.

9 في (ب1)[يكن]. وهو الصواب.

فكذا؛ لأنه مع العلّة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها، ضرورة أن الوجوب معلولها فالوجوب ليس إلّا مقارناً بحيث لا يحتاج الوجود إليه وكل منهما أثر المؤثر التام، ثم العقل قد يعتبر

التلويح

قوله: (مع العلّة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية وإلا فالمعلول يتأخر عن العلّة بالذات لا محالة.

قوله: (ثم العقل) كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك أنهما معاً معلولا علةٍ واحدةٍ هي المؤثر التام، فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر، بمنزلة وجود النهار وإضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل أن يعتبرهما معاً نظراً إلى ترتبهما على العلّة من غير تقدم أحدهما على الآخر، وأن يعتبر أحدهما متأخراً عن الآخر من حيث أنه محتاج إلى الآخر ومتقدماً عليه من حيث أن الآخر محتاج إليه كالإخوة مثلاً، فإن أخوة زيد مقارنة لأخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة

عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له: دور المعية، فمن نظر إلى احتياج الوجود إلى الوجوب جزم بأنه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضاً باعتبار الاحتياج إلى الوجود.

الحاشية

قوله: **(وإلا فالمعلول يتأخر عن العلّة لا محالة)**[1] اعترض عليه: بأنّ العلّة التامة إذا اشتملت على المادة لا يتصور [تقديمها][2] على المعلول وقد عرفت جوابه.

قوله: **(فمن نظر)** انتهى. قال الفاضل الشريف: هذا لا يقتضي أن يكون القول سبق الوجوب غلط [باطل][3]؛ لأنّه من الاعتبارات العقلية، ولهذا قال: [فللعاقل][4] أن [يعتبرا معاد][5] متقدماً ومتأخراً بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع [له][6] يمكن للعقل أن يعتبره [فالقوم لما

---

1 من الأدلة التي استدل بها المتكلمون على حدوث العالم : إن المؤثر التام يستلزم أثره ، والعلة التامة تستلزم معلولها . وقالوا: الباري كان في الأزل ، وتراخى عنه أثره .ينظر : ابن تيمية ، درء التعارض (231/6) .

2 في (ب1) و (ب2) [تقدمها].

3 سقطت من (ب1).

4 في (ب1) و(ب2) [فللعقل]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) و(ب2) [يعتبر فيما بعد]. وهو الصواب.

6 في (ب1) [لم]. وهو الصواب.

التوضيح

أحد المتضايفين مؤخراً من حيث أنه يحتاج إلى الآخر في التعقل ومقدماً من حيث أن الآخر يحتاج إليه وأيضاً مقارناً مع أنه في الحقيقة واحد.

التلويح

وقد نبهناك على أن الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلّة التامة بل العلّة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم أحدهما

الحاشية

رأوا][1] كون الوجوب محتاجاً اليه، [جزموا][2] بالسببية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضي عدم الجزم بهما ولا جزم بعدهما، فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الأمر ولا عدم [اعتبارها][3] فلا يكون قول المصنف: **(ثم [العقل][4])** بياناً لمنشأ [اللفظ][5] بل هو كلام ضائع لا طائل [...][6].

قوله: **(وقد نبهناك على أن الوجود)** انتهى. [قيل][7]: التنبيه [المذكورين][8] ليس بشيء؛ لأنّ الوجود لا يتوقف على ما يسمى بالوجوب إلّا في الذهن تصوراً وهو ظاهر، إذ يعقل وجود الممكن لا يتوقف على وجوبه بل الأمر بالعكس كما مر، ولا بالخارج [تحققاً إذ لا][9] يتحقق له فيه وجوابه ظاهر: فإن عدم تحقق شيء في الخارج لا ينافي [توقف][10] تحقق شيء فيه كارتفاع الموانع، وإن أراد بقوله في الذهن وفي الخارج تحقق الوجوب في احدهما فلا حصر؛ لأنّ توقف الوجود على نفس الوجوب واتصاف الممكن به لا على وجوده، فإن الصفة لا يلزم لها تحقق اصلاً نعم يرد أن يقال: قد اعترف في الايجاد بإنه ليس جزء من العلّة التامة لكونه [اعتبارياً][11] عقلياً [حاصلاً][12] من نسبة العلّة إلى المعلول فهو في الذهن متأخر عنها في الخارج غير متحقق واعترض على

---

1 في (ب2) [فالقوة لما أرادوا]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب2) [عرافوا]. هذه الكلمة من تقدير الباحثة تصحيحا للمعنى .

3 في (ب1) [اختيارها]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 في (ب2) [الفعل]. وهو الصواب.

5 في (ب1) و(ب2) [الغلط]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب2) [تحته].

7 في (ب1) [قبل]. والصواب ما أثبته في المتن.

8 في (ب1) و(ب2) [المذكور]. وهو الصواب..

9 سقطت من (ب2). والصواب ما أثبته في المتن .

10 سقطت من (ب2). وهو الصواب..

11 في (ب1) و(ب2) [اعتبارا]. والصواب ما أثبته في المتن .

12 في (ب1) [اصلا]. والصواب ما أثبته في المتن .

المصنف بذلك فكيف جواز أن يكون الوجوب جزء من العلّة التامة، وقد اعترف أيضاً بإنه اعتبار عقلي هذا وقد يعترض أيضاً: بإنه لما اعترف بأنّ الوجوب أيضاً اثر العلّة التامة بكونه معلولاً لها [وكل علة تامة][1] فمعلولها ما لم يجب لم يوجد، ولو كان اعتباراً عقلياً تعين دليله [فالموجوب][2] وجوب وينتقل الكلام ويلزم التسلسل واعتبار وجوبات غير متناهية، فإن وجوب تحققها واعتبارها جاء الاستحالة وان لم يجب بناء على أن للعقل ان لا يعتبر، ولذا قيل: بعدم استحالة التسلسل في الاعتبارات فقد وجد معلول بلا وجوب إذا كان اعتبارياً فمن [شان إذ][3] لا يتحقق عند عدم الاعتبار ذلك أن [تمنع][4] استحالة التسلسل على تقدير [اعتبار الوجود][5]، وان يقول الاعتباري ما لا يكون موجوداً إلّا ما يثبت للآخر إلّا باعتبار العقل[6] فإن [امتناع][7] [الممتنع][8] [اعتباري لكن][9] للمتنع يتصف به ولو لم يعتبره معتبر فتأمل.

قوله: (دون أن يقال: وجد [فوجب][10]) قيل: هذا مستدرك ذكره إذ لا قائل بتأخر الوجوب [وإن أريد الوجوب][11] بشرط المحمول فهو متأخر يصح معه وجده فوجب وجوده، وأنت خبير بأنّ المفهوم من تقرير المصنف هو القول بتأخر ما حكم بتقدمه ولو باعتبارين ولهذا رده الشارح.

1 سقطت من (ب1). والصواب ما أثبته في المتن .

2 في (ب1) و (ب2) [فللوجوب]. وهو الصواب.

3 في (ب1) و (ب2) [شانه ان]. وهو الصواب.

4 في (ب1) و (ب2) [يمنع]. والصواب ما أثبته في المتن .

5 في (ب1) و(ب2) [اعتبارية الوجوب]. والصواب ما أثبته في المتن .

6 أُعترض على كلام المصنف: إن ارت بأن يكون لكل واحد من آحاد السلسلة علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي إلى حد يقف عنده ، فستكون علته ممكن آخر متسلسلا إلى غير النهاية . وإن أردت الكل المجموعي فليس مسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية إلّا بحسب الإعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا .

7 في (ب1) [الامتناع]. والصواب ما أثبته في المتن .

8 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

9 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

10 في (ب1) [فوجد]. والصواب ما أثبته في المتن.

11 سقطت من (ب1). والصواب اثباتها .

التوضيح

(المقدمة الثالثة) لما ثبت أنه لا بد لوجود كلّ ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن،

التلويح

بمعنى احتياج الآخر إليه، وأيضاً لا خفاء في أنه يصح أن يقال: وجب صدوره فوجد دون أن يقال: وجد فوجب صدوره إن توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار وإضاءة العالم، وأن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب أن يكونا مضافين اللهم إلّا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم.

قوله: (المقدمة الثالثة) أن جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يشتمل على أمر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي مثلاً وهذا قول بالحال، وانقسام المفهوم إلى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه إن لم يكن له كون فهو المعدوم وإلا فإن استقل بالكائنية فموجود

الحاشية

قوله: **(وأن يوقف المعية)**[1] مع قوله: **(وأن الوجوب)** انتهى. قيل: ليس في كلام المصنف ما يقتضي كونهما [مضافين][2] بل [ذكر المتضايفين][3] [4] على سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التقارن [بين الشئينين][5] تارة واعتبار التقدم والتأخر اخرى.

قوله: **(كالإيقاع الذي هو أمر اضافي)** ليس الخلاف في دخول الايقاع في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ولا يكفي فيه التنبيه، بل كونه مثلاً ًبما ليس بموجود ولا معدوم فليفهم.

---

[1] من أدلة الفلاسفة على قِدم العالم والذي استدلوا به على وجود الله تعالى قولهم : أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر ، أيْ: أن العلّة يجب أن يقارنها معلولها بالزمان . وخالفوا بذلك المتكلمين الذين قالوا بحدوث العالم وأن العلّة التامة تتراخى عن معلولها . وقد ابطل ابن تيمية قول الفلاسفة والمتكلمين فقال :" قول الفلاسفة بأن العلّة التامة يجب أن يقارنها معلولها بالزمان ، وقول المتكلمين بأن العلّة التامة يجب أن يتراخى عنها معلولها قول باطل . والصواب أن التأثير من المؤثر يستلزم الأثر ، فيكون عقبه ، لا مقارنا له ولا متراخيا عنه ؛ فهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له ".

ينظر : ابن تيمية ، درء التعاض (ج6/ص237) .

[2] في (ب1) و(ب2) [متضايفين]. وهو الصواب .

[3] سقطت من (ب2). والصواب اثباتها .

[4] المتضايفإن : قسم من أقسام المتقابلان ، الذي ينقسم إلى : (الضدان ، والمتضايفإن ، والمتقابلان بالعدم والملكة ، والمتقابلان بالإيجاب والسلب) . والمتضايفإن : ما يتوقف تصور أحدهما على الآخر مثل (البنوة والأبوة) ، و(الفوق والتحت) .

ينظر : الجرجاني ، التعريفات (ص148) .

[5] سقطت من (ب1). والصواب اثباتها .

وإلا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود، وتقرير الدليل: أن جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديماً بجميع أجزائه؛ لأن وقت الحدوث إن كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف، وإن لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من

الحاشية

قوله: **([وهي صفة غير موجودة)** انتهى. ذكر الصفة لتحقق ماهية الحال[1] فإنها جنس لها وليس ينحصر فائدتها في اخراج الذوات ليلزم استدراكها لخروجها بقوله: **(لا موجودة ولا معدومة)** بناء على أن الامور القائمة بنفسها لا يتصور تحققها تبعاً لغيرها، فلا يكون إلّا موجودة أو معدومة وقوله: **(قائمة بموجود)**؛ لأنّ القيام به معتبر في مفهوم الحال وان كان صفة المعدوم خارجة بقوله: **(ولا معدومة)** ثم الموجود الذي اعتبر قيام الحال وان كان صفة المعدوم خارجة بقوله: **(ولا معدومة)** الموجود الذي اعتبر قيام الحال اعم من أن يكون موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه فإندرج في التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال][2].

قوله: **(لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه)** الانسب لتقرر المصنف أن يقول: يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه الحادث قديماً.

---

[1] اختلف المتكلمون في المقصود بالحال عند أبي هاشم الجبائي عندما أثبت أن لصفات الله أحوالاً فقال : كونه تعالى سميعا بصيرا ...الخ . فهذه الكينونة لا تفيد شيئا وجوديا وإنما هو شيء قائم بالذهن ليس له حقيقة .فالأحوال عنده مرتبة بين الوجود والعدم ؛ أيْ: أمر اعتباري تعلقي فقط . وقال الشهرستاني : أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال . وقال الباقلاني : هي كلّ صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال ، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يسترط . وقال الإيجي : هي الواسطة بين الموجود والمعدوم .

والمختار عند التكلمين : أن القول بالحال في صفاته تعالى باطل ؛ لأنه يؤدي إلى رفض الصفات المعنوية لله تعالى من كونه تعالى (حيا ، عليما ، قديرا ، بصيرا ، متكلما). فقالوا : لا حال ، وأن الحال محال .

ينظر : الشهرستاني : نهاية الإقدام (ص46،49) ، الإيجي ، المواقف، (ص129).

[2] سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

غير إيجاد شيء إياه؛ لأنه قبل الوقت لم يكن إيجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا إيجاد.

الحاشية

قوله: **(من غير ايجاد شيء اياه)** انتهى. قيل: عليه إن أريد أنّه يلزم الوجود بلا ايجاد اصلاً فمسلم لجواز أن يكون هناك إيجاد قديم مسمى بالتكوين [بوجودية][1] الحوادث في أوقاتها، ولا نسلم أن لا [يكون][2] [...][3] الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر فإن أريد أنه [يلزم][4] الوجود بلا ايجاد حادث فمسلم، ولكن لا نسلم الاستحالة على أن لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم الاول أيضاً، إذ بعد حصول الوقت لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شيء سوى الوقت فرضاً.

[1] في (ب1) [يوجد به].
[2] سقطت من (ب1) و(ب2).
[3] زاد في (ب1) و(ب2) [يتصور].
[4] في (ب2) [ملزم].

التوضيح

يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث أمور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الإضافية وهو القول بالحال، وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديماً؛ لأن القديم إن أوجبه في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديماً وإن أوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة.

التلويح

وبهذا يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء؟ والأخصر أن يقال: لو كان المجموع قديماً لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر أنه لا حاجة إلى هذه المقدمات ويكفي أن يقال: لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت إمّا موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والأقسام باطلة بأسرها.

الحاشية

قوله: **(وبهذا يندفع ما يقال)** انتهى. قيل: تقرير الدفع أن الارادة القديمة[1] من حيث كونها قديمة لا يجوز أن يسند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر، وإن اعتبر تعلقها لوجوده في وقت مخصوص قلنا: ذلك الوقت إن كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة، والا كان [حدوده][2] فيه رجحاناً من غير مرجح؛ لأنّه [مسلم][3] أنّه ليس من الجملة الموقوف عليها وفيه نظر؛ إذ لو جعل [...][4] قدم المستند إلى [القديم][5] من مقدمات الدفع [لكفى][6] في [أصل المطلوب][7] وهو أنّ [جملة][8]

---

1 رد المتكلمون على الفلاسفة عند اعتراضهم على دليلهم في حوث العالم : قولكم عن الله إنه لم يكن قادرا ثم صار قادرا . ترجيحا من غير مرجح . ردوا أن المرجح هو : الإرادة القديمة . فالإرادة نفسها ترجح أحد المثلين على الآخر .

2 في (ب2) [حدوثه]. وهو الصواب.

3 في (ب1) [تسليم]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 زاد في (ب2) [لزوم].

5 في (ب2) [تقديم]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 في (ب2) [يكفي]. والصواب ما أثبته في المتن.

7 في (ب1) و(ب2) [الأصل المطلوب]. وهو الصواب.

8 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

فحينئذ إن لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي: إمّا موجودات محضة وهي مستندة إلى الواجب فيلزم إمّا قدم الحادث أو انتفاء الواجب، وإما معدومات محضة وهي لا تصلح علة الموجود وأيضاً وجود زيد متوقف على أجزائه الموجودة، وإما الموجودات مع معدومات وهذا باطل أيضاً؛ لأن هذه القضية ثابتة، وهي أنه كلما وجدت جميع الموجودات التي يفتقر إليها

التلويح

أمّا الأول: فلأن تلك الموجودات مستندة إلى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ، فحينئذ إن لم يكن بعض تلك الموجودات معدوماً في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وإن كان شيء منها معدوماً فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرًّا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الأزمنة وهو محال وقد يقال في تقريره: إن تلك الموجودات إن انتهت إلى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وإن لم تنته إليه لزم انتفاء

الحاشية

ما يتوقف عليه وجود [زيد][1] الحادث لا يمكن أن يكون قديماً بجميع أجزائه فالأقرب أن الاشارة في قوله: **(وبهذا يندفع)** إلى قوله:[...][2] فلزم انتفاء الواجب فيه إيماء إلى أن قول المصنف فيلزم قدم الحادث وانتفاء الواجب ليس كما ينبغي؛ لأنّ المفروض دخول الحادث في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كما دل عليه قوله، فيكون بعضها حادث محال إن لم يدخل أن يكون بعض تلك الموجودات معدوماً في شيء من الازمنة، واللازم في هذا الشق انتفاء الواجب في شي من الازمنة فقط فكان عليه أن لا يترك قوله، أمّا قدم الحادث ذلك أن تقول مراد المصنف أن البعض إن كان حادثاً مع كون [أجزاء][3] العلّة التامة موجودات مستندة إلى الواجب يلزم قدم العلّة التامة، وهو مع كونه خلاف المفروض يستلزم قدم المعلول الحادث أيضاً.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

2 زاد في (ب1) و (ب2) [وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه وما ذكرناه في بيانة وهي صفة غير موجوده الخ ذكر الصفة لتحقيق ماهي الحال فإنّها جنس لها وليس تنحصر فايدتها في اخراج الذوات ليلزم استدراكها لخروجها تحققها تبعا لغيرها فلا يكون الموجودة او معدومة وقوله قايمه لوجوده والقايم معتبر ومفهوم الحال وان كان صفة المعدوم خارجة لقوله ولا معدوم ثم المجود الذي اعتبر تمام الحال اعم من أنّ يكون موجودا قبل قيام هذه الصغة او معه فندرج في تعريف نفس الوجوب على القول بأنّه حال ولا حاجة إلّا هذه المقدمات يعني قوله وذلك جملة إلى قوله مح وان كان شيء فيها إلى قوله].

3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

الواجب، ولا يخفى أنه لا معنى لقوله: وهي مستندة إلى الواجب على هذا التقرير وإن عدم انتهاء الممكنات إلى الواجب لا يستلزم انتفاء، غاية ما في الباب أنه لا يدل على وجوده.

وأما الثاني: فلأن المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي، ولأن الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة.

وأما الثالث: فلأن علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود الحادث مستلزماً لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضاً واللازم باطل لأن هذه القضية ثابتة وهي قولنا: كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها

الحاشية

قوله: **(لا معنى لقوله: وهي مستندة إلى الواجب)** إذ على تقدير تعين الاستناد إليه لا يصح الترديد المذكور في هذا التقرير.

قوله: **(لأنّ الكلام في زيد المركب)** اعترض عليه: بأنّ الكلام في مطلق الحادث مركباً أو بسيطاً[1]، وذكر زيد للتمثيل فالتعليل قاصر وأجيب: بأنّ المقصود اثبات تلك الامور التي هي [لا][2] موجود ولا معدومة في شيء من [المواد][3] أن يمكن أن يلتجأ إليها بعد ذلك في كلّ مادة [تحتاج][4] اليها على أنه قد أشار إلى دليل عام [يضا][5].

قوله: **(واللازم بطلان)** انتهى. [...][6] قيل: عليه هذا إعادة للمدعي بعبارة أخرى لا ابطال اللازم ففيه استدراك، واعتذر بأن المقصود تلخيص الدعوى أولاً ثم إيراده بعبارة [المصنف][7] ليتمكن من إيراد الدليل على وفق ما أورده.

---

1 يقسَم الفلاسفة الجوهر إلى بسيط وموكب . والبسيط إمّا جزء من المركب أو لا . أمّا المركب فإما أن يكون محلا للأعراض ويسمى (مادة) ، أو حال في المادة ويسمى (صورة) . والمادة والصورة تسمى جسما .
ينظر : مراد وهبة ، المعجم الفلسفي، دار الفضيلة، مصر، ط4، 1979م، (ص396) .

2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

3 في (ب2) [المراد]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 في (ب1) و(ب2) [يحتاج]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [أيضاً]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب1) و(ب2) [لان هذه القضية الخ].

7 سقطت من (ب2).

وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما إذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عدم عمرو فإما أن يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل.

الحاشية

قوله: **(وهي قولنا كلما [وجد][1])** انتهى. قيل: الموجود قد يستحيل أزليته كالحركة والسكون[2] والجسم الملزوم لأحدهما فعلى تقدير وجود جميع ما يتوقف عليه وجود [مثل][3] هذا الموجود في الأزل لا يوجد [هو فيه][4] فلا يصدق القضية المذكورة والجواب بعد تسليم [مكان][5] [...][6] وجود جميع ما يتوقف عليه هذا الموجود في الأزل أن امكان كلّ ممكن أزلي وأزلية الامكان يستلزم إمكان الأزلية كما [في][7] حققه الشريف في [...][8] المواقف وامتناع وجوده في أي وقت فرض لنقصان في علته.

قوله: **(إذ لو يتوقف على عدم شيء)** انتهى. قال الفاضل الشريف: لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يتوقف على أمر اعتباري مستمر عدمه كالإيجاد وما في معناه من الإيقاع وتعلق الارادة ونحوها فلا يكون هناك عدم سابق ولاحق فلا يستقيم الترديد بينهما [أو][9] يكون المعتبر في العلّة هو نفس ذلك الاعتباري لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المصنف في جواب السؤال.

---

1 سقطت من (ب1).

2 من الأدلة التي استدل بها المتكلمون على وجود الله تعالى "دليل حدوث الأجسام". ويقوم هذا الدليل عند المعتزلة على أربع دعائم تجتمع في اعتقاد أن الأجسام لا تخلو من الحوادث وهي: الإجتماع، والاقتران، والحركة، والسكون. وعدم انفصال الجسم عنها يعني أنه حادث مثلها.

وتفصيل الدليل : أن هذه المعاني محدثة ، لذلك فهي أعراض ، والأعراض حادثة بدليل أنه يجوز عليها العدم . وأي جسم لا يخلو من الأعراض، فالجسم إمّا متحرك أو ساكن والحركة والسكون أعراض ، والدليل على عرضيتها :أنه يجوز فناؤها ، فتذهب الحركة مثلا ويحل السكون ، والعكس بالعكس ، فإثبات حلول هذه المعاني في الجسم يعتمد على مبدأ الإدراك الحسي ، الذي يميز الأجسام المتحركة من الساكنة . وبما أن الجسم لا يخلو منها وجب حدوثه مثلها ، ولذلك لا بد لها من محدِث مخالفا لها ؛ لإستحالة إيجاد الحادث للحادث .وعليه لا بد أن يحدِثها فاعل مخالف لها وهو الله تعالى .

أمّا الأشعرية فهذا الدليل ينبني عندهم على مقدمتين ونتيجة، أمّا المقدمتين هما:-

المقدمة الأولى: العلم حادث. المقدمة الثانية : كلّ حادث له محدِث .

والنتيجة : هذا العالم لا بد له من محدِث .

وتفصيل الدليل : أنالأكوان حادثة ؛ لأنّ كلّ كون يصح عليه العدم ، وكل ما صح عليه العدم ، امتنع عليه القِدمفهو حادث ، وثبت أن الجسم لا يخلو من الحوادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، إذن فالجسم حادث ، وهذه الحوادث تحتاج إلى محدث ، وهو واجب الوجود ؛ لإمتناع التسلسل بين الحوادث .

ينظر : عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة (ص129،119) ، الرازي ، المطالب العالية (213) ، المواقف ، الإيجي (245) .

3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

4 في (ب2) [قوله]. والصواب ما أثبته في المتن .

5 في (ب1) و(ب2) [امكان]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب2) [كلّ ما يمكن]. وهو الصواب.

7 سقطت من (ب1). وهو الصواب.

8 زاد في (ب1) و(ب2) [شرح]. وهو الصواب.

9 في (ب1) [و]. وهو الصواب.

التوضيح

زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء، إذ لو توقف على عدم عمرو مثلاً يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود؛ لأن العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن إلّا بزوال جزء من العلّة الموجبة لوجود عمرو أو بقائه.

التلويح

أمّا الأول: فلأن عدمه السابق قديم أيْ: أزلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فإن قيل: هب أن العدم الذي هو بعض أجزاء العلّة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلّة حتى يلزم قدم المعلول؟ قلنا: من جهة أن وجود الممكن على هذا التقدير مستند إلى الواجب وإلى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فإن كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد أيضاً قديماً كانت العلّة بجميع أجزائها قديمة فإن قيل: الكلام إنما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا: نعم إلّا أنه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلّة من الموجودات والمعدومات التي عدمها أزلي ضرورة استناده إلى القديم.

الحاشية

قوله: **(أيْ: أزلي)** فسر القديم به؛ [لأنّ القديم][1] في المشهور موجود لا أول له فلا يوصف به العدم.

قوله: **(ضرورة استناده إلى القديم)** فإنه إذا لم يكن ذلك البعض قديماً على تقدير هذا الاستناد لزم إمّا التسلسل في الحوادث وانتفاء [الواجب][2] أو تخلف المعلول عن علته التامة وكل منهما بطل، وأما توقفه على عدم حادث فهو خلاف المفروض؛ لأنّ العدم الحادث إذا كان موقوفاً عليه لذلك البعض يكون موقوفاً عليه لزيد الحادث أيضاً؛ لأنّ علة العلّة علة.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
2 في (ب2) [الجواب].

التوضيح

وذلك الجزء إمّا أن يكون موجوداً محضاً فيصير معدوماً وذا لا يمكن؛ لأنه لا يصير معدوماً

التلويح

وأما الثاني: وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلأن عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن إلّا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاؤه، إذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة، فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إمّا أن يكون موجوداً محضاً فيزول بأن يصير معدوماً وإما أن لا يكون موجوداً محضاً بل معدوماً محضاً أو مركباً من الموجود والمعدوم ولا يكون زوال بزوال الموجود فقط؛ لأنه حينئذ يصير القسم الأول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال

الحاشية

قوله: **(مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاءه)** إشارة إلى أن علة الوجود قد يكون غير علة البقاء[1]، قال في شرح المقاصد: ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاؤه من غير افتقار إلى أمر اخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاؤه وقد يفتقر إلى أمر اخر، وهذا ما يقال: أن علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب.

[1] البقاء : اتفق المتكلمون على أن الله تعالى باقٍ لم يُسبق بعدم ولا يلحقه عدم ، لكنهم اختلفوا في أن البقاء من الصفات الثبوتية أو من غيرها ؟ . الأشعرية ومعتزلة بغداد : البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود ، إذ الوجود متحقق دونه . وبناء عليه فالبقاء صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى . أمّا الباقلاني ومعتزلة البصرة فقالوا : البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه . وفال جمهور المتكلمين : البقاء صفة سلبية ، وهو عدم آخرية الوجود لله تعالى .

ينظر : الجرجاني ، شرح المواقف، (ص167) ، ابن ابي العز الحنفي ، شرح العقيدة الطحاوية، (ص57) .

كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم، وزوال المعدوم لا يتصور إلّا بزوال عدمه.

فلذا عبر عن هذا الشق بقوله: وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلاً لقوله: وذلك الجزء إمّا أن يكون موجوداً محضاً فكأنه قال: إمّا أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل.

أمّا الأول: فلأن انعدام ذلك الجزء لا يمكن إلّا بزوال جزء من علة وجوده أو بقائه وننقل الكلام إلى ذلك الجزء بأنه إمّا معدوم صار موجوداً وسيأتي الكلام عليه وإما موجود صار معدوماً وذلك لا يكون إلّا بأنّعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرّا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع أن الكلام في زيد الموجود.

الحاشية

قوله: **(لأنه يصير القسم الاول بعينه)** أراد بهذا توجيه اقتصار المصنف في بيان حال الجزء الذي ينعدم عمرو من زواله على كونه موجوداً محضاً وعلى كون زوال العدم له مدخل في عدمه، فحاصله أن زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم إذا كان لزوال ما هو موجود من جزئية صار بعينه القسم الأول في وجه البطلان؛ أيْ: يكون ما يدل على بطلان القسم الأول بعينه دالاً على بطلانه، ولم يرد أنه يلزم [أن يكون ما فرضناه مركباً من الموجود والمعدوم موجود محضاً لا مركباً حتى يرد عليه أن][1] زوال المركب بأنّعدام جزئه الموجود [إذ كان منافياً لكونه مركباً يكون زواله بأنّعدام جزئه المعدوم][2] منافياً له فليتأمل.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

إلّا بعدم جزء من علة وجوده أو بقائه وهلم جرّاً إلى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذٍ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود.

وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضناه وجود زيد متوقفاً على عدم عمرو فيلزم توقف

التلويح

وأما الثاني: وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلأن زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف؛ لأن ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً ضرورة بقاء بكر الموجود.

الحاشية

قوله: **(ولأن زوال العدم)** انتهى. اعترض عليه: بأنّ زوال العدم صفة [للعدم والوجود صفة للموجود فلا يكون زوال العدم عين الوجود][1]، غايته: أن يكون مستلزماً له فلا يلزم من علته [الملزوم][2] علة اللازم فلا يثبت حينئذ أن يكون وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات فلا يلزم الخلف المذكور وأجيب بما حاصله: أن قوله زوال العدم وجود من قبيل المسامحة والمقصود أن عليه زوال العدم يتؤل إلى علة [الوجود][3] وكذلك الكلام في قوله عبارة عن وجود بكر ذلك؛ لأن الشيء إنما يكون علة الشيء الموجود [...][4] علة الشيء بعدم عدمه لا بوجوده فمما لا يقبله المعقول ولم يقل به من له أدنى تمييز فضلاً عن الفحول.

قوله: **(الموقوف على وجود بكر)** الذي فهم مما سبق ايجاده بوجود بكر مثلاً هو زوال العدم والذي حكم ههنا توقفه [...][5] هو زوال المعدوم الذي هو الجزء من العلّة فلا تدافع بين كلامين.

---

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها .
2 في (ب2) [اللزوم]. والصواب ما أثبته في المتن.
3 في (ب1) [الوجوب]. والصواب ما أثبته في المتن.
4 زاد في (ب1) [في نفسه او لغيره وقد يكون علة له لعدم كذلك عله له لكل منهما كالمعدوم وكون الشي].
5 زاد في (ب1) و(ب2) [عليه]. وهو الصواب.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات، لأنا نقول: لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققاً؛ لأنه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف؛ لأن التقدير أنه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمراً وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر إليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا أنها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده إليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلّا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر إليها وجوده.

ثم ننقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون إلّا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرّا إلى أن ينتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون إلّا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين:

قوله: **(وينعكس بعكس البعض)** انتهى. هذا مبني على انعكاس الموجبة الكلية بعكس البعض كنفسها والمتأخرون يأبونه إلّا أن المحققين اثبتوه، على أن عدم الكلية للتخلف في بعض المواد المخصوصة لا ينافي الاستدلال به في مادة جزئية ليست من مواد التخلف فلا ضير في بناء الاستدلال عليه فتأمل.

أحدهما: أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب إلّا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها من غير أن يبقى موقوفاً على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقرة إليها مستلزماً للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك أن لعدم المانع دخلاً في علة الحادث فإن قلت: الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على

الحاشية

قوله: **(أحدها: أن ثبوت القضية)** انتهى. أجيب عنه: بأنّ الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الحوادث للعدم الذي له مدخل في العلية بأن يقال: ذلك العدم الذي فرض لازماً لتلك الموجودات إن كان عدماً سابقاً يكون أزلياً، فيلزم قدم الحادث وإن كان عدماً لاحقاً فلا يمكن إلّا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمر وبقائه إلى آخر الدليل، على أنه يلزم أزلية ذلك العدم اللاحق؛ لأنّ تلك الموجودات قديمة لاستنادها إلى الواجب كما ذكره واللازم القديم أزلي إذ اللازم لا يتأخر عن الملزوم زماناً بل يلزم أن يكون الوجود السابق على ذلك العدم اللاحق سبقاً زماناً على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك وهو ظاهر لزوماً وفساداً مع أنّه يلزم قدم الحادث على هذا التقدير أيضاً.

قوله: **(ولا شك أن لعدم المانع دخلاً)** انتهى. فيه بحث لجواز أن لا [تصور][1] هناك [مانع][2] من التأثير فيحتاج إلى عدمه ويؤيده تجويزهم بساط العلّة التامة ويمكن أن يقال: الكلام مسبوق على أن الواجب مختار لا موجب والتجويز المذكور بناء على الإيجاب.

1 في (ب1) [يتصور]. وهو الصواب.

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد هذا خلف، وإذا ثبتت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلّا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم

التلويح

تقدير أن لا يتحقق شيء من الأعدام التي جعلتموها داخلة في العلّة قلت: إنما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق الإعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفتقرة إليها مستلزماً لتلك الأعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم.

وثانيهما: أن قوله وإذا ثبتت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلّا بعدم شيء من تلك الموجودات إلى آخره مما لا دخل له في إثبات المطلوب، ويمكن تقريره بوجه آخر،

الحاشية

قوله: **(في اثبات المطلوب)**؛ [لأنّ المطلوب][1] أن علة الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات، وإذا ثبت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء إلى عكس القضية.

قوله: **(ويمكن تقريره)** أيْ: يمكن تقرير الدليل على امتناع [تركب][2] علة الحادث من الموجودات والمعدومات [نوجه][3] يكون لقوله: **(وإذا ثبت القضية)** انتهى. دخل في اثبات المطلوب قيل: وحاصل أن يطوى ذكر الدليل على ثبوت تلك [القضية][4]، ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس ثم اعترض عليه: بأنّ القضية ليست بضرورية فإن لم يذكر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس؛ لأنّها بعد ثبوتها يستلزم العكس لا قبله وإن ذكر العكس [عتبا][5] لا دخل له في اثبات المطلوب الآن، وأنت خبير بأن حاصل التقدير الثاني أن العلّة لو تركت من الموجود والمعدوم لزم

---

1 سقطت من (ب1). والصواب أثباتها.

2 في (ب1) [ترك]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) و(ب2) [بوجه]. وهو الصواب.

4 سقطت من (ب1). والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) و(ب2) [عبثا]. وهو الصواب.

وهو أن جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات لأن القضية المذكورة مستلزمة لقولنا: كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو إليها المستندة إلى الواجب، وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب إذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو إليه من الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدم زيد محالاً مع أن الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد إلى الواجب وإن لم تناف الإمكان بالذات لكن لا خفاء في أنها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على أنه إذا وجب وجود المعلول عند وجود العلّة لا يكون علة الحادث موجوداً محضاً ولا موجوداً مع معدوم.

الحاشية

استحالة عدم زيد؛ لأن القضية المذكورة ينعكس إلى قولنا: **([كلما][1] عدم زيد)** انتهى. من البين أن الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فإن حاصلة كما هو الظاهر من سياقه: أن علة الحادث [كونت][2] مركبة من الموجود والمعدوم لم يكن وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود الحادث مستلزماً له لتوقفه على المعدومات مع أنه مستلزم له لثبوت القضية المذكورة، ولا شك أن هذا التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس في اثبات المطلوب وتوهم [الاشتراك][3] في التقرير الثاني من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة [الدلا][4] على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس[5] بأن يستدل عليه بالطريق الاولى.

قوله: **(وهذا التقرير يدل)** انتهى. أيْ: [مدلول][6] على كلّ من الأمرين بخلاف التقرير الأول فإنه لا يدل على الأمر الأول أعني بطلان كون علة الحادث موجوداً محضاً كما عرفت من تحقق حاصله فليتأمل.

---

1 في (ب1) [كما]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1(و(ب2) [لو كانت]. وهو الصواب.

3 في (ب1) [الاستدراك]. وهو الصواب.

4 في (ب1) و(ب2) [الدلاله]. وهو الصواب.

5 الانعكاس : هو انعكاس العلّة ومعلولها في بعض البراهين . وقد اختلف في كونه شرط لصحة العلّة ، الجمهور من الأصوليين وبعض المتكلمين : الأنعكاس ليس شرط لصحة العلّة ، أمّا المعتزلة فهو شرط عندهم ، فإذا ثبت الحكم بوجود العلّة ولم يرتفع بإرتفاعها بطلت . ينظر : الزركشي ، البحر المحيط (ص310) ، الآمدي الإحكام (ج3/ص394) .

6 في (ب2) [يدل]. وهو الصواب.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء؟ قلت: لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلّة ففي أي وقت أوجد المختار ذلك الحادث وإما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها مما يسمى إرادة أو اختياراً أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف وإما أن لا يتحقق فينقل الكلام إلى ذلك البعض الذي لم

الحاشية

قوله: **(فإن قلت: لم لا يجوز)** انتهى. قال الفاضل الشريف: لا يخفى هذا السؤال ليس معارضة ولا مناقضة ولا نقضاً إجمالياً، ولا تعلق له بما سبق من الدليل على إبطال الأقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى [تقدم][1] وروده على الدليل المذكور حيث قال، وبهذا يندفع ما يقال: **(لم لا يجوز)** انتهى. وقد يجاب: بأن هذا سند [يمنع][2] بتوجه على قوله: في أول البحث فحاصل ان لم يكن بعض تلك الموجودات ومعدوماً في شيء من الملازمة لزم قدم الحادث فكان قال: لائم الملازمة المذكورة لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلاً بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء فلا يلزم قدم [...][3] الحادث، فكان قال: لائم الملازمة المذكورة لم لا يجوز ان يكون ذلك البعض [فاعلاً][4] بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء، فلا يلزم قدم الحادث ثم السؤال المدفوع فيما مضى كان [نفس][5] الارادة القديمة ومتوجهاً على قوله، وإن لم يكن من جملتها [وفي هذا][6] بذات المختار فالفرق ظاهر.

قوله: **(يوجد الحادث أي وقت شاء)** قيل: فيه تسليم [...][7] المدعى وهو دخول الاضافي وهو [...][8] الايجاد في علة الحادث وليس بشيء لما سبق من أن المدعي كونه ليس بموجود ولا معدوم لا دخوله في علة الايجاد عند عدم شيء والموجودات، إذ الغرض عدم دخول غير الموجود فيما يتوقف عليه وجود الحادث [فعدت][9] تحقق شيء من ذلك الجملة لابد أن يكون لعدم موجود يفتقر وجود هذا اليه وهو ظاهر.

1 في (ب1) [بعدم]. والصواب ما أثبته في المتن.
2 في (ب1) [المنع]. وهو الصواب .
3 زاد في (ب1) و(ب2) [زيد]. وهو الصواب .
4 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
5 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
6 سقطت من (ب2). وهو الصواب.
7 زاد في (ب2) [الاصل].
8 زاد في (ب2) [دخول].
9 في (ب1) و(ب2) [مقدم]. وهو الصواب.

يوجد بأن عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو إليها وهكذا إلى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال، وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلّة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحاناً بلا مرجح وليكون وجود العلّة مستلزماً لوجود المعلول ولا شك أن الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب إلّا لموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان.

وإذ قد بطلت الأقسام الثلاثة أنه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على أنها أزلية وعدم كلّ سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب من غير أن يكون لها بداية

الحاشية

قوله: **(ولا شك أن الموجب)** انتهى. يعني لما كان [مبنى][1] الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة لزم أن لا يدخل فاعل بالاختيار في تلك الجملة بل يكون الفاعل موجباً؛ لأنّ المناسبة بينهما أشد. وقوله: **(فلا يقتضى)** انتهى. تعليل لكون الموجب بالكسر أشد مناسبة بالموجب بالفتح.

قوله: **(وضعف هذا الكلام غني عن البيان)**؛ لأنّه كلام اقناعي كيف والمناسبة التي تدفع الترجيح بلا مرجح، ويستلزم بسببها العلّة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول ولا شك أنها كما [...][2] يكون من جملتها الحركات الفلكية التي يمتنع بقاؤها ويرتفع لذاتها لا بشيء آخر فلا يثبت الأصل ولا العكس.

قوله: **(على أنها أزلية)** أعترض [عليه][3]: بأنّ المنع يتم بمجرد كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لا لعدم شيء من علتها التامة وكذا عدمها السابق، فإن الحركة لا يمكن وجودها في الأزل لا [شخصاً][4]

1 في (ب1) [مبناء]. والصواب ما أثبته في المتن.
2 زاد في (ب1) و(ب2) [تكون في الموجب تكون في المختار فإن قلت لما لا يجوز إلخ حاصلة ان القضية المذكورة وعكسها إنّما يثبتان إذا كان علة الحادث ممكن البقاء اما وهم مم يكون في جملتها].
3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
4 في (ب2) [شخصها]. والصواب ما أثبته في المتن.

والحركة أمر غير قادر الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي إليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات

الحاشية

وهو ظاهر ولا نوعاً لوجوب تناهي جزئياتها بالتطبيق وأجيب: بأنّ [الحركة][1] الفلكية[2] لو لم تكن أزلية لم يصح [اسنادها][3] إلى [الوجوب][4] القديم، لما تقرر من أن الحادث لا بد في عليته عن أمر حادث فالتعرض لأزليتها لتصحيح وجودها لا لتصحيح [عدمها][5] فإن المعد كما أن له مدخلاً في وجود الحادث لعدمه كذلك له مدخل فيه بوجوده.

قوله: **(وعدم كلّ سابق معد لوجود اللاحق)** اطلاق المعد على نفس العدم مسامحة؛ لأنّ المعد في المشهور لا يجامع وجود المعلول والعدم الطارئ الذي هو المعتبر في وجود المعلول يجامع وجود اللاحق للعد هو نفس السابق لا عدمه.

قوله: **(فيرتفع لامتناع بقائها)** قيل: عليه هذا الامتناع لا يجوز أن يكون بالغير إذ يستلزم امكان البقاء لذاته واحتياجه في زواله إلى زوال علة وجوده، فلا يبطل تلك القضية وعكسها لكون الحركة من جملة تلك الحوادث فتعين أن يكون بالذات فيلزم انقلاب الممكن ممتنعاً وأجيب: بأنّ الممتنع ما لا يقبل الوجود أصلاً، فعدم قبول الممكن الوجود المستمر لا يخرجه عن حد الامكان [يؤيده قولهم أزلية الامكان][6] لا يستلزم امكان الازلية، وأما اعتراض [الشرف][7] على هذا في شرح المواقف فقد [ذكرت][8] في حواشيه جوابه فليطلب منها.

---

1 في (ب2) [الحركات]. وهو الصواب.

2 عندما استدل المتكلمون على وجود الله بدليل حدوث الأجسام قالوا : إن جميع اجزاء العالم من السموات ، والأفلاك الدوارة، والنجوم السيارة ، وغيرها .محدَثة أيْ:لوجودها ابتداء والمحدَث ما كان جائز الوجود ، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم ، وما جاز عليه الوجود والعدم ، لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته ، فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم إلّا بمخصص . اما الفلاسفة فقالوا بقِدم الأفلاك أيْ: أنها كانت موجودة أصلا ، فوضع لها الله تعالى القوانيين .
ينظر: التفتازاني : شرح المقاصد ، (ص44) ، ابن تيمية ، درء التعارض، (242/7) ، فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، (ص82) .

3 في (ب1) [استثناءها]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 في (ب1) [الواجب].

5 في (ب1) [قدمها]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها .

7 في (ب1) [الشريف]. وهو الصواب.

8 في (ب1) و(ب2) [ذكرته]. وهو الصواب.

التوضيح

هكذا الواجب، فيثبت على تقدير افتقار وجود كلّ ممكن إلى شيء يجب ذلك الممكن عنده، دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث.

التلويح

والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة؟ أجيب بأنه لا يتصور الحركة إلّا بأن يوجد أين أيْ: كون في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوباً يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلاً فالماهية غير القارة لا تكون أثراً للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب أثراً يجب زواله.

الحاشية

قوله: **(فالأين[1] أو الوضع الأول ممكن البقاء)** أراد بالأول الأين المتروك والوضع المتروك ووجوده للحركة ضروري، فلا يرد أن الحركات الفلكية إذا كانت أزلية لم يتصور وضع أول فضلاً عن بقائه واعترض عليه: بأنّ الاين أو الوضع الأول وإن كان ممكن البقاء نظر إلى ذاته لكن جاز أن يمتنع [بقاؤه الغير][2]، فلا يلزم من استناده إلى الواجب وجوباً وجوب بقائه حتى يمتنع حدوث الحركة، وأجيب: بأنّ الاين أو الوضع الاول إذا اسند إلى ذات الواجب لم يتصور امتناع بقائه لا بالنظر إلى ذاته كما سلمه المعترض ولا بالنظر إلى غيره؛ لأنّ ذلك لا بد أن يكون بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده في الزمان الثاني وذلك ممتنع إذ قد فرض أن [عليه][3] ذات الواجب أيضاً أن لابد في [الحكمة][4] [من][5] زوال علة الاين و الوضع الأول وفيه نظر؛ إذ ليس المفروض إلّا أن العلّة المؤثرة في الأين أو الوضع الاول هو الواجب تعالى وحده، وهذا لا ينافي أن يكون التأثير مشروطاً [بشرط][6] واجب الزوال، وأيضاً لا يلزم من كون الواجب تعالى وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التأثير على زوال علة الوضع أو الاين وبهذا ظهر ما في قوله: **(فالماهية الغير [القارة][7] لا يكون اثراً للموجب)** فليتأمل.

---

1 الأين : هو حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى مكانه . الآمدي ، المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين،(ص98) .
2 في (ب1) و(ب2) [بقاوه بالغير]. وهو الصواب.
3 في (ب2) [علته]. والصواب ما أثبته في المتن.
4 في (ب1) [الحركه]. وهو الصواب.
5 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
6 في (ب1) [فالشرط]. والصواب ما أثبته في المتن.
7 في (ب1) [العارة] وفي (ب2) [الفادة]. والصواب ما أثبته في المتن.

فإن قيل: الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدي وإن كان أفراده بحيث يجب زوالها. قلت: ماهية الحركة ليست ماهية محققة وإلا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر.

الحاشية

قوله: **(علة لمطلق الحركة)** انتهى. فيه بحث؛ لأنّه لا وجوب للطبائع فلا يمكن أن يعلل طبيعة الحركة المطلقة بشيء، وان فرض انها ماهية محققه واعلم ان [التحقق][1] من الحركة عند الفلاسفة القائلين بأنّ الحركة السرمدية[2] صالحة [المتوسط][3] بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها هو الحركة بمعنى [المتوسط][4]، وهو في كلّ متحرك واحد بالشخص لا افراد له، وأما الحركة بمعنى القطع فلا تحقق لها ولا لأفرادها لتكون مستمرة أو حادثة وليس أيضاً شى متصفاً بها في الواقع، فكيف يكون واسطة في تحقق أمر في الواقع فلا جهة لحمل مرادهم بجهة اللاستمرار على استمرار ماهية الحركة، بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها[5].

قوله: **(وإلا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة [لطبيعة الأفراد)**؛ أيْ: وان كانت محققة لزم أن يكون طبيعة المطلق موافقة لطبيعة الافراد المحقق فلم يكن سرمدية][6] [مثل الافراد، والأوضح في السوق أن يقال وإلا لزم ان لا يكون سرمدية][7] كإفرادها من غير فرق؛ لان طبيعة المطلق لا يخالف طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقله عن المصنف ولا يخفى ضعفه [لما][8] ستعرفه.

1 في (ب1) و(ب2) [المحقق]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 الحركة السرمدية : تعني الأزلية التي لا أول لها ولا نهاية ، استدل بها الفلاسفة على تسلسل الحوادث اليومية .

3 في (ب1) [للتوسط]. وهو الصواب.

4 في(ب1) [التوسط] وفي(ب2) [التوسيط] والصواب ما أثبته في المتن.

5 الكلام في المواقف للأيجي

6 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها .

7 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها .

8 في (ب1) و(ب2) [كما]. والصواب ما أثيته في المتن.

فإن قيل: يمكن أن يكون المطلق باقياً بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير باقية. قلنا: نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق إمكان البقاء بل طبيعة الأفراد والمطلق تكون على نهج واحد في الإمكان والامتناع، وههنا طبيعة كلّ فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها أفراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا أفراده أيضاً لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى، وهو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى إرادات حادثة من النفوس الفلكية لا إلى بداية، وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخر.

وقد يستدل على إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بأن الإيجاد ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، ولا أمراً محققاً موجوداً وإلا لاحتاج إلى إيجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الأمور الموجودة ويمتنع كون إيجاد الإيجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه والجواب: أن المعلوم قطعاً هو أن الفاعل أوجد شيئاً وهذا لا ينافي كون الإيجاد أمراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج إذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا: زيد أعمى فإن الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عدمي، فإذا قتل زيد عمراً صدق أنه أوجد القتل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا: الإيجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمراً متحققاً موجوداً في الخارج.

الحاشية

قوله: **(قلنا: نعم لا يمكن)** انتهى. لاحقا أن المراد ببقاء مطلق الحركة أنّه لا يوجد زمان من الازمنة إلّا وشيء يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه، ولا شك ان امكان بقاء المطلق بهذا المعنى لا ينافي امتناع بقاء فرد منه بعينه.

قوله: **(ولزم التسلسل من جانب المبدأ)** قيل: يرد عليه ما اشتهر في امثاله من جواز الانتهاء إلى ما يكون اعتبارياً، اعترض عليه: بأنّ المستدل إنّما منع وفيه نظر؛ لأنّ دليل بطلان الاعتبار قائم في كلّ مرتبة كما لا يخفى وهذا لا ينافي كون الايجاب أمراً اعتبارياً [اعترض عليه: بأنّ

التوضيح

فإن قيل: لا يثبت هذا الأمر على ذلك التقدير لأنه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالأمر الذي

التلويح

قوله: (فإن قيل) – تقدير السؤال على ما سبق إليه الأذهان– إنما نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة؛ لأن كلّ ما يمكن أن يتصور فهو إمّا ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين، فالأمر الذي سميتموه حالاً وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له ثبوت فهو داخل في الموجود وإلا ففي المعدوم، وحاصل الجواب: أن هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات، وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذي أنا أوردته على نقيض مطلوبك؟.

الحاشية

المستدل إنّما منع][1] كونه اعتبارياً فرضياً، والمجيب جوز كونه [اعتباريا][2] ذهنياً فلا منافاه بين الرد والمردود وأجيب: بأنّ حاصل الجواب: ان ابطال كونه اعتبارياً فرضياً لا ينافي كونه [معدوماً في الخارج حتى يثبت كونه واسطة][3].

1 سقطت من (ب1) و(ب2). والصواب إثباتها .

2 في (ب2) [الاعتبارية]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها .

التوضيح

يسمونه حالاً داخل في أحد النقيضين ضرورة؟ قلت: هذا التأويل صحيح إلّا في قوله وذلك الجزء إمّا أن يكون موجوداً محضاً إلى آخره فإن الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع فإنه يمكن أن يدخل في العلّة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافيات فإن فسر الموجود بما يندرج فيه

التلويح

والظاهر أن مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له أدنى تميز، فكيف ينسب هذا إلى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح؟ بل توجيه السؤال أن ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة؛ لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود أيْ: ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الأمور إمّا ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة، فالمركب منها ومن غيرها إمّا أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل.

الحاشية

[قوله: **(دال بعينه على امتناع)** انتهى. قيل: فيكون السؤال][1] معارضة بطريق القلب[2] وهي ان يجعل دليل المعلل دليل على نقيض [مدعاه][3]، والتقرير ظاهر من الشرح وأنت خبير بأنّ مدعي العلل ثبوت الواسطة ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على نقيض هذا المدعي جعل نقيضه جزء من هذا الدليل على انها مقدمة بديهة، ولو كان المراد المعارضة لكفى ان يقال دليلكم وإنْ دلّ على مدعيكم اعني ثبوت الواسطة لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم

---

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

2 القلب : هو اثبات أن ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح ، فيثبت المعترض نقبض حكم المستدل بعين دليل المستدل فيقلب دليله حجة عليه . وينقسم إلى ثلاثة أقسام .القسم الأول : أنيكون إبطال مذهب المستدل من غير تعرض لتصحيح مذهب المعترض وذلك إمّا صريحا أو ضمنا . القسم الثاني : يكون فيه إبطال مذهب المستدل مع تصحيح مذهب المعترض إمّا صراحة أوضمنا . القسم الثالث : قلب المساواة أو التسوية : وهو أن يكون في الأصل حكمان ، واحد منهما منتفٍ في الفرع بالإتفاق بين الخصمين ، والآخر مختلف على ثبوته ، فالمستدل يريد أن يثبت هذا الحكم للفرع بالقياس على الأصل ، فيقولالمعترض : يجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل .

الزركشي : البحر المحيط (292/5) ، الآمدي ، الإحكام (112/4) ، الفتوحي ، شرح الكوكب المنير (331/4) .

3 في (ب1) [يدعاه]. والصواب ما أثبته في المتن.

فأجاب: بأن دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة: بأن ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله إمّا أن يكون موجوداً محضاً وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالإيقاع والاختيار ونحو ذلك من الإضافات، فإن جعلتموها داخلة في الموجودة فلا نسلم أن كلّ موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب، حتى يلزم من أنعدامه انعدام علته منتهياً إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد، بل لا يلزم إلّا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة إن جعلتموها داخلة في المعدوم، فلا نسلم أن زوال كلّ معدوم لا يمكن إلّا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو إضافي

الحاشية

مناقضان ولا مخرج عن النقيضين فيتم الدليل من غير احتياج إلى باقي المقدمات وقيل: ان ابتداء اشكال على المقدمة القائلة بأنّ الحادث له عليه ويرد عليه: أنّه قد سبق ضرورية احتياج الممكن إلى العلّة ويلزم من ضروريه احتياج الحادث فالإشكال المذكور [مصادم][1] للضرورة، فهو سفسطه[2] لا يستحق الجواب المذكور [اللهم إلّا ان يجعل الجواب المذكور][3] تبرعاً ونزلاً وقيل: هو [نقض][4] اجمالي واليه يشير ظاهر قول الشارح؛ اي لما ثبت الدليل المذكور سالماً عن [البعض][5] ورد بأنّ التعرض لاثبات نقيض المدعي لا [...][6] يليق به [ومع][7] ذلك فليس عين الدليل [...][8] المذكور لزم الحاصل بضم مقدمة ضرورية اعني عدم الواسطة بين النقيضين، وهو عدم لاستناد الحادث إلى شيء وهذا القدر لا يقدح في النقض، وبهذا يظهر وجه التعرض لنقيض المدعى فتأمل.

1 في (ب1) [يصادم]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 السفسطة : هي قياس مركب من الوهميات ، والغرض منها تغليط الخصم وإسكاته . الجرجاني ، التعريفات، (ص158) . وقال الكفوي : هي قياس مركب من مقدمات شبيهة بالحق . الكفوي ، الكليات، (ص849) .

3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

4 في (ب1) [بعض]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [النقض]. وهو الصواب.

6 زاد في (ب2) [ثبوته]. وهو الصواب.

7 في (ب2) [ومعنى]. وهو الصواب.

8 زاد في (ب1) و(ب2) [مثبتا للنقيض كما عرفت ويمكن ان يجاب بأنّ حاصل النقض لو تم الدليل]. وهو الصواب.

التوضيح

الإضافيات لا نسلم أن كلّ موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرّاً إلى الواجب، وإن فسر بما لا يندرج فيه الإضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم حينئذ أن زوال كلّ معدوم لا يكون إلّا بوجود شيء فإن الإضافيات الوجودية معدومة في الخارج

التلويح

زوال العدم، بمعنى وجود بكر مثلاً يلزم الخلف، وذلك لأن الإضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والإرادة نحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير

الحاشية

قوله: **(لأن [اضافات]**[1] [2] **التي)** اعترض عليه: بأنه إذا [جاز][3] [ان يزول][4] نفس الشيء منه [...][5] من وجود او عدم كما يفهم من هذا الكلام جاز ان يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه، فلا يلزم من تركب العلّة من مثل هذا المعدوم شيء [ما ذكر من المحالات وقد يتكلف في جوابه بأنّ الشيء قد يكون معدوماً في نفسه وموجوداً لغيره فيزول نزول وجوده لغيره لا يزول عدمه في نفسه، والاضافيات من هذا القبيل إذ لا وجود لها في انفسها ولها وجودها لغيرها فزوالها بزوال وجودها لغيرها من غير أن يزول عدمها في انفسها لكن المصنف جعلها من قبيل الواسطة، فإن منع ذلك وجعلت من قبيل المعدوم وجوز تركب علة الحادث من الموجود ومن مثل هذا المعدوم][6] وان زوال المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه من غير لزوم محال فهو عين ما [ادعاه][7] المصنف [ودام][8] اثباته ولا اختلاف إلّا في اللفظ والاصطلاح.

---

1 في (ب2) [الاضافات الخ]. وهو الصواب.

2 المقدمة الثالثة التي استدل بها صدر الشريعة في ترجيح المختار أحد المتساويين هي : أنه لابد أن يدخل في علة الحوادث امور لا موجودة ولا معدومة ،كالإضافات. وإلا فإما أن تكون علتها موجودات محضة ، أو معدومات محضة ، أومختلطة من الموجودات أو المعدومات . وقد اختلف العلماء في الإضافات هل هي اعتبارية أم وجودية ؟ جمهور الفقهاء الإضافات وجودية وليست عدمية ، أمّا المتكلمون فقالوا : الإضافات أمور اعتبارية ، بمعنى أن الذهن يعتبرها ، ولا وجود لها في الخارج .

ينظر : الطوسي، أبو الربيع نجم الدين، مختصر شرح الروضة ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م، (ص608) ، الشهرستاني ، الملل والنحل (ج11/ص36) .

3 في(ب2) [جاوز]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 في(ب1) [زوال]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 زاد في(ب1) [من غير زوال شئ منه]. وهو الصواب.

6 سقطت من(ب1). والصواب إثباتها.

7 في (ب1) [اعاده]. والصواب ما أثبته في المتن.

8 في(ب1) [ولام]. وهو الصواب.

التوضيح

وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة.

التلويح

وزوالها لا يكون بوجود شيء كماإذا تعلقت الإرادة بشيء ثم انقطعت.

ولا يخفى أنه إذا جعلت تلك الأمور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة، إلّا أنه لم يصرح به لانسياق الذهن إليه من قوله: لا نسلم أن كلّ موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولأن الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر إليه وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم أنني لو لم أزده في شرح هذا الكتاب، على تقدير هذا الباب، بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكفى، فلقد راجعت فيه كثيراً من الحذاق، فما زادوا على إتعاب النواظر والأحداق وأنني لو اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما تفردت به لطال الكلام، وكثر الملام، والله الموفق للمرام.

قوله: (فيثبت) أيْ: لما ثبت الدليل المذكور سالماً عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة، ولا يمكن استنادها

الحاشية

قوله: (**وتلك الأمور[1] ممكنه**) لم يرد به ان تلك الامور لا مكان وجودها في انفسها تحتاج إلى فاعل علة يستند اليها وجودها فيها، ان لا وجود لها فيها ولا [انها][2] [فيها][3] لإمكان ثبوتها فيها لا يحتاج في ثبوتها إلى علة وعلى تقدير تسليم [ليس][4] بمعلل بالغير بل هو مقتضى ذواتها بل أراد به امكان ثبوتها لغيرها، وكما ان وجود الممكن في نفسه مستند إلى العلّة كذلك وجوده لغيره وهذا ظاهر [مفر][5] عندهم.

---

1 المقصود الإضافات التي يطلق عليها المتكلمون المثبتون لصفات الله تعالى وهم الأشعرية والكرامية بصفات المعاني ، ويقصدون بها : وجود معنى لها زائدا على الذات الإلهية ، وجميع هذه الصفات أزلية قائمة بذات الله تعإلىوهذه الصفات هي : (القدرة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة) .

ينظر : الشهرستاني ، الملل والنحل (ص95) ، الإسفرائيني، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حققه: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، (ص203) .

2 في (ب2) [بها]. هو الصواب.

3 سقطت من (ب1). هو الصواب.

4 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

5 في (ب1) [مقرر] وفي(ب2) [مقدر]. والصواب ما جاء في (ب1).

إلى الواجب بطريق الإيجاب؛ لأنها إن كانت منتفية في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماً له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، وإن لم تكن منفية في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده إلى الواجد بواسطة الإيقاع الذي لا ينتفي في شيء من الأزمنة، فإن قيل: يجوز أن يتوقف على أمور أخر موجودة. قلنا: الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت أن هذه الأمور لا تستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك أنها مفتقرة إليه بلا واسطة كإيجاد المعلول الأول مثلاً أو بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث.

الحاشية

قوله: **(قلنا الكلام)** انتهى. بأنّ يقال: تلك الامور أيضاً مستندة إلى الواجب [تعالي][1] [2] بواسطة [القدرة لا بنبغى في شيء][3] من الازمنة فيلزم قدمها، ويمكن ان يدفع أيضاً فإن الايقاع جزء اخر من العلّة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير ازليته يلزم قدم الحادث بلا مزية ولا يفيد توقف [الحادث][4] على أمر اخر.

قوله: **(ضرورة [قدم][5] الواسطة)** انتهى. قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول: لا يلزم من قدم الموجودات [المتوسطة قدم تلك الامور وإنما يلزم لو كان استناد تلك الامور إلى الموجودات][6] أيضاً بالوجود وهو مسلم، لجواز ان يكون على سيبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله على سبيل الصحة والاختيار وقوله: على سبيل [...][7] والوجوب قيد الاستناد الموجودات إلى الواجب يبطل

1 في(ب1) [يقال].
2 هذه الكلمة من تقدير الباحثة ، تصحيحا للنص .فهي في المتن [تعالي]وفي (ب1) و(ب2) [يقال]
3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
4 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
5 في (ب2) [عدم]. والصواب ما أثبته في المتن.
6 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
7 زاد في(ب2) [الصحة]. هو الصواب.

فقوله: لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعلق بقول المستندة إليه، وإذ قد افتقرت تلك الأمور إلى الواجب فصدورها عنه إمّا أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على

الحاشية

غرض المصنف فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب تعالى ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات في اثبات اللاموجود واللامعدوم على طرف ولكان قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كلّ ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر [يوجه][1] مخلص [على][2] القول بالموجب بالذات[3]، ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلّا بالتزام المحال مستغنى عنه فجعل قوله: **(لا على سبيل الوجوب)** متعلقاً بمفتقره وقيد الاستناد والمستفاد من قوله: مفتقرة؛ لأنّ افتقار إلى الشيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشبهات.

قوله: **(وقد افتقرت)** انتهى. قيل: الظاهر أنّه شرح لقول المصنف وحينئذ اما ان يجب [يكن][4] لا يصلح له؛ لأنّه يدل على ان يكون ناظراً إلى استناد جميع تلك الامور بالذات إلى الواجب وليس كذلك لأنّ التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم [...][5] لجواز حمله على التنظير توضحاً [للمفقود][6]؛ لأنّ الفرق فيما ذكره وجداني كما يدل عليه قول الشارح: **(فإنا نجد من أنّفسنا)** انتهى.

قوله: **(فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب)** قال الفاضل الشريف: الترديد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا يستند إلى الواجب بطريق الايجاب لا يخلو عن تكلف، وهو ان يقال: إنّما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق ولهذا قال وان امكن تمشية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار أظهر عند العقول وأجدر بالقبول انتهى. والعهدة في هذا وان كان على المصنف

---

1 في(ب1) [يوجب]. وهو الصواب.

2 في (ب1) [عن] وفي (ب2) [عنها]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 الموجب بالذات : هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة من غير قصد وإرادة ، كوجوب صدور الإشراق عن أشعة الشمس ، والإحراق عن النار . الجرجاني ، التعريفات (ج2/356ص) .

4 في (ب1) [لكن]. وهو الصواب.

5 زاد في (ب2) [وذلك ان يمنع]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 في (ب2) [للمقصود]. وهو الصواب.

سبيل الوجوب والوجوب، إمّا أن يكون بطريق التسلسل بأن يفتقر كلّ إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه، وإما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتى لا يفتقر إلى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضاً ليس بسديد؛ لأن العقل جازم بأن إيقاع الحادث مغاير لإيقاع إيقاعه، وهذان الطريقان وإن أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل

الحاشية

إذ الشارح أجرى كلامه على وفق قوله: **(وحينئذ اما ان يجب)** انتهى. بعد قوله لا يمكن استناد تلك الامور إلى الواجب [تعالى][1] بطريق الايجاب إلّا أنّه كان ينبغي للشارح ان يتعرض [لهذا][2].

قوله: **(والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه)** [شير][3] إلى منع [بطلان][4]؛ لأن الأحوال ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل الشريف في بعض كتبه وإنْ دلّ على بطلانه في الأحوال أيضاً، إلّا أنّه مبني على كون الأحوال من قبيل الثابتات [...][5] مسلم كيف يقولون بعدم تناهي الذوات الثابتة في العدم مع عدم اشتراطهم الترتيب فيما بين احاد المطابقين في صورة البطلان؛ لأنهم من المتكلمين.

قوله: **(عين الايقاع بالذات)** اعترض عليه: بأنّ [استناد الحادث إلى الموجب][6] لا يكون إلّا بالتسلسل في طرف المبدأ، فلو فرض انقطاع التسلسل بأنّ يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع لزم قدم الحوادث، على ان مغايرة المحتاج اليه للمحتاج بالذات أمر ظاهر فلا وجه لمنعه بادعاء ان ايقاع الايقاع عينه فليتأمل.

---

1 سقطت من (ب1) و (ب2). والصواب إثباتها.

2 في (ب1) [بهذا]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) و (ب2) [سنشير]. وهو الصواب.

4 في (ب1) و (ب2) [بطلانه]. وهو الصواب.

5 زاد في (ب1) [وان الثبوت اعم من الوجود وقول المصنف بذلك غير متعين فإن القول بالحال لايستلزم قبولها سلم وانتم تقولون لايستلزم جريأنّ البرهان في الثابتات]. والصواب عدم الزيادة.

6 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

في غير الموجودات وبمنع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع بالذات بل لا تغاير إلّا بالاعتبار.

الحاشية

قوله: **(في غير الموجودات)** اعترض عليه: بأنّ برهان التطبيق وان فرض عدم جريانه في الايقاعات الغير المتناهية لعدم وجود الايقاع لكن ههنا دليل اخر يدل على بطلان التسلسل فيها وهو أن جميع الايقاعات بحيث لا يشذ منها [ايقاع أمر حادث وقت حدوث الحادث، فلا بد من أمر تخصصه بوقته ولا يجوز ان يكون ذلك ايقاعاً اخر][1] وإلا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعاً ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف ولا أمر اخر والا لزم تنافي الايقاعات؛ لأنّ توقف المجموع لا يكون إلّا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف [الفرض][2]، ويمكن ان [يقال][3] في دليل استحالة التسلسل في الايقاعات بأنه لو استحال لزم ان لا يؤثر مؤثر في شيء والا لزم السلسلة بالنسبة إلى اتصاف الموثر بالتأثير في نفس الأمر لكونه محتاجاً إلى مؤثر فيه متصف بالتأثير في نفس الأمر وهكذا الي غير النهاية فتأمل.

---

1 سقطت من (ب1). والصواب ما جاء في المتن.

2 في (ب1) و (ب2) [المفروض]. وهو الصواب.

3 في (ب1) و (ب2) [يعارض]. والصواب ما جاء في المتن.

التوضيح

ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الإيجاب؛ لأنه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب، ولا يلزم من عدم استناد الأمور المذكورة استغناؤها عن الواجب، إذ لا شك أنها مفتقرة إلى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة إليه لكن لا على سبيل الوجوب، وحينئذ إمّا أن يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل أو بكون إضافة الإضافة عين الأولى وإما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا، فإن إيقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل

التلويح

لكن القول بصدور الإيقاع عن العلّة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول، فإنا نجد من أنفسنا أن المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع وللإيقاع بالنسبة إليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين، وذلك لأن الإيقاع ليس بموجود كما أنه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلّة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا إيجاد إذ لا وجود للإيقاع، بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كلّ جزء من أجزاء المسافة فإنها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لأن العلّة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة والأمور اللاموجودة واللامعدومة أعني الإيقاع، فلو لم يجب كان وجودها رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وإيجاد، والأظهر أن يقال: إنها تجب على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع

الحاشية

قوله: **(لكن القول بصدور الايقاع)** انتهى. فعلى هذا لا يحتاج الايقاع إلى ايقاع اخر ولا يلزم التسلسل؛ لأنّ الحاجة إنّما تثبت إلى ايقاع اخر على تقدير وجوبه لئلا يكون استناد الايقاع الواجب منافياً لكونه مختاراً إذ وجوب كلّ ايقاع ح مترتب على اختياره لم يلزم الاضطرار في صدور الايقاع اصلاً.

قوله: **(والاظهر ان يقال)** يدل قوله؛ لان العلّة قد وجدت لا لأنه بديهي بخلاف الاول فإن الاول إنّما يجب مع العلّة [التامة][1] اعترض عليه: بأنّ نسبت الايقاع إلى ايقاعه كنسبة الانكسار إلى الكسر

1 في (ب1) [الثابته]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

ترجيحاً لأحد المتساويين، ثم الحركة أيْ: الحالة المذكورة تجب على تقدير الإيقاع إذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح، ولا يلزم في الإيقاع الرجحان بلا مرجح أيْ: الوجود بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع.

واعلم أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كلّ ممكن يحتاج وجوده إلى مؤثر يوجبه مخلص

التلويح

بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التي هي الحركة فإن الأول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب.

قوله: (واعلم أن إثبات) الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والإيقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجباً بالذات، وموجب لكونه فاعلاً بالاختيار.

الحاشية

فلا يتصور تخلفه عن علته التامة المشتملة على ايقاعه، وأجيب: بما عرفت انفاً من أنّ احتياج الايقاع إلى ايقاع اخر إنّما هو على تقدير كونه واجباً، واما على تقدير كونه اختيارياً فلا يكون له ايقاع هو جزء من علته التامة والحق أنّه تخصيص في القواعد العقلية، وانه يلزم على تقدير عدم وجوبه من علته التامة رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى حصوله بلا تأثير [...][1] فيه [يعني][2] الدليل السابق.

قوله: **(كالاختيار والإيقاع محصله)** انتهى. قال الفاضل الشريف لو[ذكر ما ذكره][3] المصنف في هذا المقام وهو قوله على تقدير ان كلّ ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر يوجبه مخلص لما احتاج إلى الاستدلال الاول.

---

1 زاد في (ب1) و (ب2) [مؤثر]. وهو الصواب.

2 في (ب1) [بغير]. وهو الصواب.

3 في (ب1) [ذكره]. والصواب ما أثبته في المتن.

أمّا الأول: فلأن القول بكونه موجباً إنما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة، وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلّة بناء على أن الاختيار أيضاً من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام إلى الاختيار بأنه إمّا قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة إلّا بالتزام وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه.

وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أيْ: وجود الممكن بلا موجد وإيجاد، وأما على تقدير إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب؛ لأن من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع والاختيار، والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة إذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد إذ لا وجود للإيقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما.

الحاشية

قوله: **(لكان فعله جائز الترك)** [وأجاب الجمهور عنه باختياره جواز الترك][1] ابتداء وعدم جوازه بعد تعلق الارادة الحادث [والإيجاد][2] على الاول وهو ظاهر ولا التسلسل على الثاني؛ لأنّ من شان الارادة ان يتعلق بالمراد لذاتها من غير [اختيار][3] إلى مرجح [...][4] فتأمل.

قوله: **(الرجحان [بلا مرجح][5])** انتهى. قال الفاضل الشريف الانسب ان يقال: الرجحان بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح أيْ: وجود الممكن بلا ايجاد وإيجاده بلا سبب وداع محال.

---

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

2 في (ب2) [ولا ايجاب]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب1) و (ب2) [افتقار]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 زاد في (ب1)و (ب2) [آخر]. وهو الصواب.

5 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار، ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلّا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية.

(المقدمة الرابعة) الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد

التلويح

وأما الثاني: فلأن هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها إليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلاً مختاراً وهو المطلوب.

قوله: (المقدمة الرابعة أن الرجحان بلا مرجح) أيْ: وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أيْ: الإيجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان، وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه:

الحاشية

قوله: **(وأما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع)**[1] أراد بالترجيح ههنا [اعم][2] من الايجاد وهو اثبات الرجحان كما صرح به فيما سيأتى لإيجاد كما [فى ما][3] قبله وإلا لم يحتج في ابطال الشق الثاني إلى قوله: **(فيكون كلّ ترجيح)** انتهى. لظهور امتناع ان يوجه شيء [...][4] بأكثر من وجود واحد قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول في ترجيح احد المتساويين والمرجوح بحث؛ وهو ان أراد بالتساوى مثلاً التساوي بالنسبة إلى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج، فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان أراد بالتساوي بالنسبة إلى الفاعل الحكيم المختار، وبمعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة

---

1 ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع عند صدر الشريعة حيث قال في شرح المقاصد : ترجيح المختار أحد المتساويين جائز ، كما لو عرض على الهارب طريقين فأختار أحدهما ؛ لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير أحتياج إلى مرجح ، وإن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يُسأل المُريد لم أراد هذا ، كما لا يُسأل أن الموجب لم أوجب هذا. التفتازاني ، شرح المقاصد (ج2/ص128،129) .

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

3 سقطت من (ب2). والصواب ما أثبته في المتن.

4 زاد في (ب1) و (ب2) [واحد]. والصواب عدم الزيادة.

الأول: أنه إمّا أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجح أو للمساوي أو للمرجوح والأولان باطلان فتعين الآخران، أمّا الأول: فلأنه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلاً لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح، وأما الثاني: فلأن الممكن لا يكون راجحاً إلّا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أيْ: إثبات الرجحان فإما أن يثبت

الحاشية

فهم القطع بأنّ الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلاً إلّا بعد تعلق داع وغرض[1] به فلا يكون [ترجيحه][2] ترجيحاً للمساوي بل بلا ترجيح للراجح، وما ذكر من اثبات الثابت والسلسلة على هذا التقدير ممنوع واعترض عليه: بأنّ كون الفاعل حكيماً لا يقتضي إلّا ان يكون فعله مشتملاً على حكمه ومصلحه، ولا يلزم من ثبوت الحكمة ثبوت الفرض كيف وقد تبين في الكلام ان افعال الله سبحانه مع كونه فاعلاً مختاراً منزهة عن العلل الفإنية والاعتراض، وأجيب: بأنّ وجوب الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل بل مقتضى كون فاعلاً مختاراً والنزاع فيه مشهور بين العلماء وليس

---

1 كلّ ما خلقه الله تعالى فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن شيئين:
أحدهما: حكمة تعود إليه تعالى، يحبها ويرضاها.
والثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم، يفرحون بها، ويلتذون بها، وهذا يكون في المأمورات وفي المخلوقات .ينظر : ابن تيمية ، منهاج السنة (ج1/ص97) . وقد وقع الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله على أقوال:
القول الأول : إن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر المأمورات، لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، وصرف الإرادة، وهذا مذهب الجهمية والأشاعرة وهو قول ابن حزم.
قال الإيجي وشارحه:
"المقصد الثامن في أن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين . الإيجي ، المواقف (8ج/ص202) ،الجرجاني ، شرح المواقف (ص409).
القول الثاني : إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، ولكن هذه الحكمة مخلوقة، منفصلة عنه، لا ترجع إليه، وهذا قول المعتزلة . قال القاضي عبدالجبار المعتزلي. "إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا، لا لوجه تقتضيه الحكمة. وذلك – أيْ: نقص من يفعل لا لغرض – ظاهر في الشاهد لأن الواحد إذا أراد النيل من غيره قال عنه: إنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا لمعنى. فيقوم هذا القول مقام أن يقال: إنه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إن فلانا يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن " . عبد الجبار، المغني (ج6/ص48)، (ج11/ص92).
القول الثالث : قول أهل السنة وجمهور السلف وهو أن لله حكمة في كلّ ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة . وهو الراجح في المسألة . ينظر : ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (ج ص/ص38) ، ودرء التعارض (ج58/8ص) .
2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

الرجحان الذي هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال، وإما أن يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كلّ ترجيح مسبوقاً بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات، والمرجحات لا إلى نهاية فيفتقر وجود كلّ حادث إلى أمور غير متناهية.

فإن قيل: إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو

الحاشية

لأحد الفريقين دليل قاطع على مذهبهم، وليس كلّ من يقول تنزيه [...][1] تعالى عن العرض يقول لكونه مختاراً بل منهم من يقول بكونه موجباً حذراً عن لزوم الغرض في فعله، وقد يجاب عن الاعتراض الشريف: بأنّ المراد التساوي بالنسبة لان ذات الشيء والنزاع في ان الترجيح هل يحتاج إلى داع ومرجح [وهذا][2] يحتاج تعلق اختيار المختار بأحد طرفيه إلى داع ام لا والمراد التساوي بالنسبة إلى الفاعل على المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق بأحد طرفيه غرض وداع يعود إلى ذاته فلا يكون ايجاد ما يتعلق به مطلق الغرض والداعي ترجيحاً [للمراجح][3].

قوله: **(فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات)** فإن قيل: لا يجوز ان يكون ترجيح الترجيح عين [الترجيح][4] كما في ايقاع الايقاع قلنا: لان الكلام ههنا في ان يثبت رجحان زيد على ماله من الرجحان [...][5] بين الترجيحين تغاير بالذات، واعترض عليه: بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل [الاعتباريات][6] [7] وان المرجح يجوز ان يكون منها، وأجيب: بأنّ ليس المدعى بطلان هذا التسلسل برهان التطبيق حتى يرد ما ذكر بل المدعى [بطلان][8] [الافضلية][9] إلى لزوم

1 زاد في (ب2) [فعله]. وهو الصواب.
2 في (ب1) و (ب2) [وهل]. وهو الصواب.
3 في (ب1) و (ب2) [للراجح]. وهو الصواب.
4 سقطت من (ب1).
5 زاد في (ب1) و (ب2) [فيكون].
6 في (ب1) و (ب2) [الاعتبارات].
7 المقصود الصفات الإضافية التي لا وجود لها في الخارج . حيث يجيز علماء السلف التسلسل في الآثار ؛ لأن إثباته ضروري لإثبات أفعال الله الإختيارية . ينظر : ابن تيمية ، درء التعارض (ج8/ص380) .
8 في (ب2) [بطلانه].
9 في (ب1) [الاقتضاء] وفي (ب2) [وضمانه].

المرجوح أيْ: إلى ترجيح لا يكون قبله ترجيح، وإن كان المدعي بطلان انحصار ترجيح في ترجيح الراجح بمعنى أنه ليس كلّ ترجيح ترجيحاً للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون إلّا للمساوي أو المرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح. قلنا: مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخرة إلّا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح.

الحاشية

احتياج الحادث إلى أمور غير متناهيه؛ لأنّ بطلانه عند من يجوز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظاهر لا سترة به، واعلم ان الغرض في هذه المقدمة[1] ليس إلّا اثبات أنّه يجوز ان يحصل [...][2] [لأحد المتساويين][3] رجحان من خارج، فإنّه إذا ثبت ذلك ثبت أنّه يجوز ان يجعل لأحد المتساويين رجحان من الخارج أيضاً ومن ادعى امتناعه ووجوب الداعي فعليه البيان.

قوله: **(قلنا مراده)** اختيار الشق الثاني وتصحيح للحصر المستفاد من قوله: **(فالترجيح لا يكون)** انتهى. بالتأويل المذكور إذ بملاحظته يصح الحصر المذكور ولا ينافي [ثبوت][4] ترجيح الراجح في الجملة.

1 المقصود: المقدمة التي أوردها صدر الشريعة وهي : جواز ترجيح المختار أحد المتساويين .

2 زاد في (ب1) و(ب2) [مثل هذا الرجحان]. والصواب عدم الزيادة .

3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

4 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

المتساويين أو المرجوح واقع؛ لأنه إمّا أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجح فقط أو المتساوي أو المرجوح والأول باطل؛ لأنه لولا الترجيح لا يوجد ممكن أصلاً وكذا ترجيح الراجح باطل لأن الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير، فترجيح الراجح يؤدي إلى إثبات الثابت أو احتياج كلّ ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية.

فالترجيح لا يكون إلّا للمتساوي والمرجوح، ولأن كلّ ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة العدم ومساوٍ له بالنسبة إلى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو

التلويح

الثاني: أن وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظراً إلى ذات الممكن ومرجوح نظراً إلى ما هو الأصل السابق أعني عدم علة الوجود فإنه علة للعدم فإيجاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظراً إلى الذات وللمرجوح نظراً إلى العلّة.

الحاشية

قوله: **(وللمرجوح نظر إلى العلّة)** انتهى. اعترض عليه: بأنّ الخصم قد برهن على ان [الممكن لا يصدر عن علته ما لم يترجح ولم يصل إلى حد الوجوب فلائم أن ايجاد الممكن][1] ترجيح المرجوح، بل يقول إذا تحقق شرائط وجود الممكن ترجح بها وجوده وانتفت علة العدم فالترجيح لا يكون إلّا الراجح، وأجيب: بأنّ ترجحه الواصل إلى حد الوجوب لما كان مستفاداً من العلّة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلّة للعدم كان ترجيح علة الوجود ترجيحاً للمرجوح بلا شبهة.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

المساوي، على أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر، فعلم أن الإرادة لا تعلل كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل؛ لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا وإنما يمتنع رجحان المرجوح أو المتساوي ما داما كذلك فإذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك.

ترجيح من غير مرجح قلنا: الإرادة والاختيار لا يعلل بأنه لم اختار هذا دون ذاك، لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل بأن الموجب لم أوجب هذا دون ذاك، فإن قيل:

التلويح

الثالث: أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالإيجاب بالاختيار قد يكون ترجيحاً لذلك، فإن قيل: اختيار المختار أحد المتساويين

الحاشية

قوله: **(والثالث: ان الارادة)**[1] انتهى. قيل: هذا إنّما ينتهض حجة بعد القول بالإرادة وأجيب: بأنه يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما في بعض الانواع الحيوانية فإنكارها [سفسطة][2].

قوله: **(لأنّ الترجيح صفة ذاتية لها)** قيل: فيه بحث؛ لأنّ ترجيح احد الضدين إذا كان صفة ذاتية للإرادة كان لازماً لها، فلا يمكن ترجيح الضد الاخر وكان الايجاب لازماً إلّا ان يثبت لكل ضد ارادة مخصوصة محال نقول ان لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له ارادة الضد الاخر لينافي لإرادتين وإلا لزم تجدد الارادة وحدوثها في ذاته تعالى.

---

1 جاء في كتاب التعريفات: "الإرادة صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائما إلّا بالمعدوم، فإنها صفة تخصص أمرا ما لحصوله ووجوده، كما قال الله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون}[يس: 82] ". الجرجاني ، التعريفات (ج ا/ص54) .

أمّا عند المعتزلة :لقد اختلف المعتزلة في موقفهم من الإرادة، وأهم آراءهم في ذلك؛ رأيان

أحدهما: رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة، ويتلخص هذا الرأي في أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

ثانيهما: للنظام والكعبي، ومن تبعهما: وهؤلاء ينفون الإرادة عن الله أصلاً.

يقول القاضي عبدالجبار: "وقال شيخنا أبو علي، وأبو هاشم – رحمهما الله – ومن تبعهما أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل " .

وأما عند الأشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع . انظر : الإيجي ، المواقف (102/2) .

يقول الباقلاني : " نعتقد أن مشيئة الله تعالى ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى إرادته، وأن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة " . الباقلاني ، الأنّصاف (ص6) .

2 في (ب1) [سقطه]. والصواب ما أثبته في المتن .

التوضيح

الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة؟ قلنا: الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح ما دام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع.

واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور، وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء: القضية البديهية التي لولاها لانسدَّ باب العلم بالصانع

التلويح

اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل إياهما لم يبقيا مساوياً ومرجوحاً لأن معنى الترجيح إثبات الرجحان وجعل الشيء راجحاً وإخراجه عن حد التساوي فضلاً عن المرجوحية.

قوله: (وهو) أيْ: القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو أن الرجحان بلا مرجح باطل، والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة إذ العمدة فيه أنه لا شك في وجود موجود فإن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام إلى موجده فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب، وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن هذا الاستدلال إنما يبتني

الحاشية

قوله: **(لم يبقيا مساوياً ومرجوحاً)** اعترض عليه: بأنّ تساوي الطرفين لازم من لوازم ذات الممكن وما بالذات لا يمكن زواله، فلا يصح قوله عند ترجيح الفاعل لم بقيا مساوياً وأجيب: بأنّ لازم الممكن في الحقيقة عدم اقتضاء الطرفين، ويلزم المساواة بواسطة أمر مستحيل الوقوع وهو [تخلقية][1] الممكن ونفسه فلا يكون حاصلاً له إلّا بالغرض، وأما الحاصل في نفس الأمر [قيل][2]: وجوده فهو [للمرجوحية][3] فاتحاد الفاعل ترجيح للمرجوح في نفس الأمر وللمساوي بالغرض.

قوله: **(ولهذا يظهر)** أيْ: بما مر من قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في التوضيح بمعنى قوله: **(فأقول: القضية)** انتهى.

1 في (ب1) [مختلفه]. وهو الصواب.
2 في (ب1) [قبل]. والصواب ما أثبته في المتن .
3 في (ب2) [المرجوحيه]. وهو الصواب.

التوضيح

هو أن الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بإيراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح.

فأقول: القضية التي تستعمل في إثبات العلم بالصانع هي أن رجحان أحد طرفي الممكن بلا

التلويح

على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره.

فإن قيل: تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد، قلنا: إرادة الإرادة عينها أو الإرادة ترجح لذاتها أو تعلق الإرادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم

الحاشية

قوله: **(فإن قيل: تعلق الارادة)** حاصل السؤال: أن الانتهاء إلى الواجب لا يدفع احد الأمرين اعني السلسلة والترجيح بلا مرجح.

قوله: **(يلزم السلسلة)** يعني في الارادات؛ لأنّ تعلق الارادة لا يستند إلى الموجد بطريق الايجاب، وإلا لزم الايجاب بالنظر إلى الحادث الذي اثبتا كونه اختيارياً ولم يرد أنّه يلزم السلسلة [...][1] الموجد كما يتبادر إلى الذهن من ظاهره.

قوله: **(قلنا: ارادة الارادة)** المتعلقة بالحادث فلا يلزم السلسلة في الارادات، نعم يلزم السلسلة في التعلقات الاعتبارية في بطلان بحث كما مر اليه الاشارة فيما سبق، هذا ونظير وجه البطلان الذي مر فى الايقاعات الغير المتناهية متأت ههنا أيضاً فتأمل.

قوله: **(إذ الارادة ترجح لذاتها)** الظاهر ان ترجح مضارع بحذف التاء والتقدير [تترجح][2] اي تترجح من فاعلها لذاتها بلا احتياج على ارادة الاخرى.

1 زاد في (ب1) و (ب2) [في]. وهو الصواب.
2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

مرجح محال، بمعنى أن وجوده بلا موجد محال مع أنه يمكن إثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن نقول: الموجود إمّا أن لا يحتاج في وجوده إلى غيره أو يحتاج ولا بد من الأول

التلويح

وجود الممكن بلا موجد، واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بالإرادة.

قوله: (مع أنه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح، بأن يقال: لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده إلى الغير قطعاً للتسلسل إذ لو احتاج كلّ موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب لا إلى نهاية أو الدوران عاد إلى الأول، والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره. وأقول: الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير لا يلزم أن يكون واجباً إلّا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح

الحاشية

قوله: **(فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد)** مقصوده توجيه كلام المصنف على ما ذهب اليه، وإلا فقد عرفت فيما سبق أنّه يلزم حصول الممكن بلا مؤثر وانه أيضاً محال.

قوله: **(واعلم ان نزاع الحكماء)** [هذا][1] [طغى][2] على المصنف [وجواب][3] من طرف الحكماء، لكنه مدفوع بأنّهم ينازعون [في جواز ترجيح المتساويين بالنظر إلى الفاعل المختار أيضاً، نعم لا ينازعون في جواز ترجيح المتساويين][4] بالنظر إلى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة وغيرها.

قوله: **(بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات)** قيل: عليه تناهي مواد التوقفات كما في صورة الدور [مستلزم][5] تناهيها إلّا ان يؤل ويقال: المراد عدم انتهائها إلى ما لا يتوقف ويلتجأ إلى

---

1 في (ب2) [بهذا]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1) و (ب2) [طعن]. وهو الصواب.

3 في (ب1) [وجوب]. وهو الصواب.

4 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

5 في (ب1) [يستلزم]. وهو الصواب.

التوضيح

قطعاً للتسلسل، ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد، وأيضاً إنما أوردوا المثال سنداً للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على أنا نقول: إن وجب المرجح في المثال المذكور فإما أن يجب بحسب نفس الأمر وهذا باطل؛

التلويح

وإلا لجاز أن يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وإن لم يذكرها في اللفظ .

قوله: (وأيضاً) يعني أن المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين إنما يذكرون المثال سنداً للمنع، أيْ: لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك أحد

الحاشية

ما نقله في حواشي المطالع[1] لزوم ترتب النفوس الغير متناهية[2].

قوله: **(وأقول: الموجود)** وأجيب عنه: بأنّ مراد المصنف أنّه يمكن اثبات الظاهر مع العينيه عن استعمال تلك القضية في المقدمات وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها في النفس كما في القضايا التي قياساتها معها وليس بشيء؛ لأنّ القضية المذكورة إذ كانت محتاجاً اليها في نفس الأمر ثبت مراد الحكماء سواء استعملت في المقدمات ام كشرائط الانتاج.

---

1 حواشي المطالع : للشريف الجرجاني . قد سبقت ترجمته .

2 فال الجرجاني : ثم اعلم أن الدور نوع من التسلسل ويستلزمه وبيانه : أن نقول إذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلا موقوفا على نفسه وهذا وإن كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك أن الموقوف غير الموقوف عليه لنفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الأول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي أن نفس (أ) ليست إلّا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني نفس (أ) فيتغايران ثم نقول إن نفس نفس (أ) ليست إلّا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية . الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد، حواشي المطالع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م، (ص364) .

الطريقين المتساويين، فإن قيل: كيف يمنع نفس المدعى؟ قلنا: بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية. وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه، إذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وإن أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان، وليس للحكيم إلّا منع التساوي أو عدم المرجح فيه.

قوله: (على أنا نقول) على سبيل التبرع بإثبات سند المنع وبعد إثباته يكون نقضاً لدعوى الحكماء

الحاشية

قوله: **(بل هو جزء من الدليل)** انتهى. لأنّهم قالوا: لا يجوز ان يكون الباري سبحانه قادراً إذ تعلق القدرة منه بأحد الضدين، اما لذاتها بلا مرجح داع فيستغني الممكن عن [المرجح][1] وانه يسد باب اثبات الصانع، وأما [لا][2] لذاتها فيحتاج تعلقها به إلى مرجح ويلزم التسلسل في المرجحات[3].

قوله: **(وأما [ما ذكره][4] المصنف)** قد يتكلف [...][5] دفعه: بأنّ مراد المصنف أنّه يجب دفع المنع على وجه يندفع به السند ويفيد وجود المرجح فى المثال المذكور، إذ لو بقي السند على حاله يعود السائل وهذا [ظاهر][6]، وان كان خلاف ظاهر كلام المصنف إلّا ان العدول عن الظاهر غير عزيز.

---

1 في (ب2) [الرجحان]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

3 المقصود : أن التمكن من الفعل والترك باطل ؛ لأن رجحان الفعل على الترك إمّا أن يتوقف على مرجح ، أو لا ؛ فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، فينسد باب إثبات الصانع ، ويكون وقوع الفعل بدلاًمن الترك محض الإتفاق من غير إختيار للعبد . وعلى الأول : إن كان ذلك المرجح من العبد ينتقل الكلام إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال . ينظر: الأنصاري ، فواتح الرحموت (ج ا/ص50) .

4 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

5 زاد في (ب1) و (ب2) [في]. وهو الصواب.

6 سقطت من (ب1) و (ب2). والصواب إثباتها.

التوضيح

لأن الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الأمر كافٍ للأفعال الاختيارية، وإما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضاً إذ يفعل أفعالاً مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم: إن غايته عدم العلم بالرجحان فإن عدم علم الفاعل بالرجحان كافٍ في هذا الغرض.

فعلم أن المراد بقولنا: إن الرجحان بلا مرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال، سواء

التلويح

وتقريره ظاهر، والحاصل: أن القول بالاحتياج إلى مرجح في نفس الأمر باطل قطعاً إذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً إلى مهالك وسباع أكثر، فبقي الاحتياج إلى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده، فإذا سلموا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده فيه نظر؛ لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه، فإن قلت: قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح في المثال المذكور؟ قلت: المسلَّم هو بطلان الإيجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد المتساويين راجحاً ليؤثره الفاعل.

قوله: (فعلم) مما تقدم أنه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع، وأنه لا امتناع في ثبوت الإيقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح، وأن الممتنع إنما هو وجود

الحاشية

قوله: **(وفيه نظر؛ لأنّ عدم العلم بالرجحان)** فإن قلت: إذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر عن الجواب فدل هذا على مجرد الاختيار كافٍ، قلنا: عدم القدرة على الجواب إنّما يدل على عدم استثبات الاعتقاد الرجحان لا على عدم الاعتقاد في نفسه، وقد يجاب عن النظر: بأنّ مدعى المصنف عدم اعتقاد الرجحان [...][1] وهو لا يستلزم المدعى اعني عدم الاعتقاد في نفسه وهذا معنى صحيح لا يدفعه الجواب المذكور.

---

1 زاد في (ب1) و(ب2) [لاعدم العلم بهو انت خبير بأنّ مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم باعتقاد الرجحان]. وهو الصواب.

التوضيح ــ

كان الموجد موجباً أو لا فالرجحان هو الوجود فقط لا أنه يصير راجحاً قبل الوجود، إذا عرفت هذه المقدمات فقوله: يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في أي

التلويح ــ

الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب إلى جانب الوجود؛ لأنه حينئذٍ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وإنما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد، إلّا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضاً كذلك فإنه يترجح بعدم علة الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال.

قوله: (إذا عرفت) هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد

الحاشية ــ

قوله: **(إلّا ان تخصيص الرجحان بالوجود)** انتهى. ان أراد بالتخصيص الحصر المفهوم من قوله [بالرجحان][1] هو الوجود فجوابه: ان ذلك الحصر ليس بالنظر إلى العدم بل بالنظر إلى حالة الممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته، وان أراد التخصيص بالذكر فجوابه: ان ذلك التخصيص لكون الكلام فى هذا المقام في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث [السابقة][2] [وقد يجاب[...][3] أيضاً: بأنّ العلية والمعلولية من عوارض الموجود عند المتكلمين وهو مدفوع بأنّ علة الاحتياج إذا كانت هي الامكان، كما مال اليه بعض المتكلمين وعليه ساق كلام المصنف في المقدمة الثانية[4] وغيرها تعين استناد عدم المعلول][5] إلى عدم علة الوجود.

---

1 في (ب1) و (ب2) [فالرجحان]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1) [التابعة]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 زاد في (ب2) [لصاحب الناسخ]. والصواب عدم الزيادة.

4 المقدمة الثانية التي أوردها صدر الشريعة : وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده . وذلك اولا : لو لم يجب وجوده أمكن عدمه ، فإن توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم يبق العلّة التامة علة تامة ، وإن لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح بلا مرجح . وثانيا : إن لم يمتنع على ذلك التقدير ، لأمكن وجوده من غير إيجاد علته فلم تبقى العلّة علة . وقال : هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة ، لكن أهل السنة يقولون : على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير مختارة بخلاف الفلاسفة . ينظر: صدر الشريعة، تنقيح الأدلة، (ج1، ص563)،

5 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على أنا قد أبطلنا هذا التقدير لكن إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتفٍ أيضاً إمّا بالقول بأن اختيار الاختيار عين الاختيار الأول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وإما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم.

التلويح

ليس باختياره: أن المراد بالفعل في قولكم أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح، أمّا المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة، وأما نفس المعنى الذي وضع المصدر بإزائه وهو الإحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحركة فإن أريد الأول، فالجبر أيْ: عدم اختيار العبد في فعله منتف إمّا على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر، إذ الجبر إنما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وإن بين بطلانه في المقدمة الثانية إلّا أن إثبات – المطلوب أعني عدم الجبر على التقديرين– أقرب إلى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين، وإما على تقدير توقف وجود كلّ ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم تنقل الكلام

الحاشية

قوله: **(اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن)** انتهى. الاولى أن [نترك][1] لفظ التوقف ويقال: اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب؛ لأنّ التوقف مشعر بالسبق والمصنف قد بين بطلان السبق [وثبت][2] وجوب [مقارنة الوجوب][3]، فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء [الجبر][4] فليتامل.

قوله: **(فلجواز ان يكون المرجح [...][5] الفاعل وباختياره)** ظهر بهذا جواز كون المرجح نفس

1 في (ب1) و (ب2) [يترك]. وهو الصواب.
2 في (ب2) [واثبت]. وهو الصواب.
3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
4 في (ب2) [الخبر]. والصواب ما أثبته في المتن.
5 زاد في (ب1) [من]. وهو الصواب.

التوضيح

فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع مثلاً ثم هو إمّا أن يجب بطريق التسلسل أو بأن إيقاع الإيقاع عين الأول، وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وإن أراد

التلويح

إلى الاختيار أنه باختيار فيلزم التسلسل أولاً باختياره فيلزم الاضطرار قلنا: هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار، أو نقول: لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أيْ: وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع.

الحاشية

الاختيار؛ لأنّ دليل البطلان مشترك فاذا منع وبين ان هذا الاحتمال ليس بمستلزم للحال ظهر ان ذلك الاحتمال أيضاً كذلك، وظهر أيضاً ان اثبات الأحوال مما لا يحتاج اليه في منع لزوم الجبر كيف وجمهور مشايخ اهل السنه وأكثر مشايخ المعتزله غير قابلين [الحال][1] وهذا يستدعي ركاكة مذهبهم وسخافة مطلبهم وحاشاهم عن ذلك.

قوله: **(لجواز ان يكون اختيار الاختيار عينه الاختيار)**[2] قد يذكر ويراد به تعلق القدره والإرادة، وقد يذكر ويراد به نفس الارادة التي بها [يترجح احد طرفي][3] الممكن فأراد به حيث قال في تقرير دليل الاشعري: ان التسلسل فى الاختيار ظاهر؛ لأنّه صفة محققه لأمراً اعتباري حتى ينقطع بأنقطاع الاعتبار أو يكون الاختيار عينه المعنى الثاني؛ لأنّه هناك بصدد [تروح][4] الدليل وأراد به ههنا المعنى الاول.

قوله: **(او نقول: لا يجب عند وجود المرجح)** انتهى. اعترض عليه: بأنّ هذا شرح لقول المصنف:

---

1 في (ب2) [بالحال]. وهو الصواب.

2 الإختيار : الإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر ، وكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما . الكفوي ، الكليات (ص62) .

3 في (ب1) [مرجح احد الطرفين]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 في (ب2) [ترجيح]. وهو الصواب. وهو الصواب.

فإن قيل: تنقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل، قلنا: يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلاً وهو الظاهر لما مر من أن إسناد الأمور اللاموجودة

الحاشية

(وإما بأنه يلزم حينئذ) انتهى. وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب؛ لأنّه معطوف على قوله: **(اما بأنّ تقول)** انتهى. فكيف يصح قوله او نقول لا يجب عند وجود المرجح [والحق][1] ان مراد المصنف بقوله اولاً: **(فعلى تقدير [القول][2] بوجود بعض الاشياء بلا وجوب)** وجوده بلا وجوب ثبت الحال ام لا وبقوله ثانياً: **(وعلى تقدير امتناع)** انتهى. امتناع وجودها بلا وجوب على تقدير انتفاء الحال فعلى هذا ينتظم الكلام، ولا ينافي نفي الوجوب تسليمه او لا، ثم يمكن ان يناقش فيما ذكر بأنّ المراد بالمرجح ههنا المرجح التام كما يدل عليه قوله: **(وجود المرجح التام)** انتهى. ولو توقف على أمر اخر لم يكن مرجحاً تاماً، ويدفع بأنّ اعتبار الوجود المرجح يشعر بتقيد المرجح التام بكونه من الموجودات فلا ينافى القول بالتوقف على الأحوال غاية ما في الباب أنّه لو عمم المرجح التام وأول وجود بالتحقيق، يجاب: باختيار الشق الاخر واعترض على المصنف أيضاً: بأنّ المراد بالمرجح ههنا الداعي والقول بأنّ الفعل يجب عند وجود [...][3] المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعي الذي ترتب عليه الاختيار وأجيب: بأنّ تلك المقدمة [مبنية][4] بالبرهان الذي ذكره المصنف في [تعريف][5] دليل الاشعري [...][6] [7].

---

1 في (ب1) و (ب2) [والجواب]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها .

3 زاد في (ب1) [الشخص]. والصواب عدم الزيادة .

4 في (ب1) [مثبته]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب2) [تقدير]. والصواب ما أثبته في المتن.

6 زاد في (ب1) [بأنّ المصنف وسلب الايجاب استقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال وهذا حاصل إذ المدعي ما يحصل بفعل الله لا بفعل العبد ولا تس]. والصواب عدم الزيادة .

7 دليل الممكن والوجوب وخلاصة هذا الدليل : أن الأجسام مركبة ، والمركب مفتقر إلى اجزائه ، وكل مفتقر ممكن ، والممكن لا بد له من وجود واجب ، وتستحيل الكثرة في ذات الواجب بوجه من الوجوه ، إذ يلزم تركيبه وافتقاره ، وذلك ينافي وجوبه . ينظر : ابن القيم ، الصواعق المرسلة، (ج3/ص97) ، الآمدي ، غاية المرام (ص14) .

التوضيح

بالفعل الإيقاع فيعين ما قلنا في الإيقاع هذا الذي ذكرنا هو إبطال دليل الجبر فالآن جئنا إلى إثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر أيْ: ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد.

التلويح

واللامعدومة كالإيقاع مثلاً ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فإن الإيقاع وعدمه متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ترجيحاً لأحد المتساويين باختياره، وإن أريد الثاني أيْ: الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضاً؛ لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع وإنما لم يشر المصنف رحمه الله تعالى ههنا إلى بطلان طريق متسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتماداً على ما سبق في المقدمة الثالثة.

قوله: (فالآن جئنا إلى إثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث أن القدرية مجوس هذه الأمة

الحاشية

قوله: **(ليس بطرق الايجاب بل [بطرق][1] الصحة والاختيار)** والمراد بالإيجاب مطلقة [سواء][2] كان ايجاباً بالذات او بالغير ولفظ الصحة في مقابلة الايجاب بالذات.

قوله: **(وإنما لم يشر المصنف)** انتهى. أيْ: لم يقل بعد قوله ثم هو، اما ان يجب بطريق السلسلة وهو [باطل][3] وبعد قوله: وأما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا ثم ان الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله: **(وان أريد [الثاني][4])** انتهى. لكان أظهر إلّا أنّه نظر إلى اشتباك الأقسام فلم يحلل بينهما ما يتعلق بخصوصية التقدير.

1 في (ب2) [بطريق]. وهو الصواب.
2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها .
3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها .
4 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها .

التوضيح

فنقول: التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها مرافقة لإرادتنا؛ لأن الإرادة إن كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الإرادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو

التلويح

والمجوس قائلون بإلهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبح غير الله تعالى، وأيضاً قائلون بأن الله تعالى يخلق شيئاً ثم يتبرأ عنه كخلق إبليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقاً للشرور والقبائح مع أنه لا يرضاها، فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كلّ من الطائفتين إلى الأخرى.

الحاشية

قوله: (**فبهذين الاعتبارين ينسب [العدد][1] كلّ من الطائفتين إلى الاخرى**) ذهب اهل السنة إلى ان المراد بالقدرية[2]: هم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشية سمواً بذلك لمبالغتهم فى نفيهم وكثرة موافقتهم اياه، وقيل: بل لإثباتهم للعبد قدرة [الايجاد][3] ورده الشارح في شرح المقاصد: بأنّ المناسب حينئذ القدري بضم القاف وذهب المعتزلة: إلى ان المراد بهم القائلون بأنّ الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيته واحتجوا عليه: بأنّ الشائع نسبة الشيء إلى من يثبته، ورد: بأنّ المجوس[4] هم الذين ينسبون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان وأيضاً من [تضعيف][5] القدر إلى نفسه [اولى][6] باسم القدر ممن يضيفه إلى ربه.

1 سقطت من (ب1) وفي(ب2) [القدر]. والصواب ما ورد في [ب2] .

2 القدرية : هم أصل فرق المعتزلة ، لذا يطلق على المعتزلة قدرية ، وهم أتباع معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم ، وهم الذين يقولون : إن القدر خيره وشره من العبد ، وإن الأمرأُنُف وإن الله لا يعلم الفعل من العبد إلّا بعد وقوعه .

ينظر : الشهرستاني ، الملل والنحل (ص9) ، الإسفرائييني ، الفرق بين الفرق (ص18) .

3 في (ب1) [الايجاب]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 المجوس : يثبتون إلهين إثنين مستقلين مدبرين ، أحدهما : النور ، والثاني : الظلمة ، ويزعمون أن النور أزلي والظلمة محدثة ، ويسند المجوس الخير والشر إلى هذين الإلهين ، لذا فهم يعظمون النار ، فهي قبلتهم ووسيلتهم ، وقد تفرع عنهم المجوس الثنوية . ينظر : إبن حزم، أبو محمد بن حزم الأندلسي، الأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ج1/ص34) ، الشهرستاني ، الملل والنحل (ص95)،

5 في (ب1) [يضيف]. وهو الصواب.

6 في (ب1) [او]. وهو الصواب.

والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر وإثبات أمر بين الأمرين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف رحمه الله تعالى أورد على ذلك دليلين: الأول حاصله: أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصداً واختياراً في بعض الأفعال وأن ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده، فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلقه عقيب

قوله: **(اولاً قد يقع مع تحقق جميع اسبابه)** اعترض عليه: بمنع ثبوت القدرة في هذه الصورة إذ يجوز ان يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك الفعل، والظاهر أن غرض المصنف من قوله مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق منها لدفع ذلك الاحتمال إلّا ان ثبوت القدرة[1] على أشق منها لا يستلزم ثبوتها عليها.

قوله: **(وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده)**[2] قيل: عليه أنّه أراد بعدم تحقق الاسباب السلب الكلي المتناول القدرة والإرادة أيضاً يلزم ان لا يكون للإرادة مدخل فى الفعل وهو خلاف الظاهر، وان أراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختيار فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار فيه وأجيب: بأنه ارد عدم تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار فيه اجيب: بأنه أراد عدم تحقق الاسباب التي لابد منها في استقلال العبد باختياره كالعلم [بتفاصل][3] الحركات الصادرة عنا ولا شك ان الفعل إذا جاز حصوله بدون حصول ما لا بد منه فى استقلال العبد [باختياره][4] لم يكن العبد مستقلاً باختياره في حصول الفعل.

---

1 القدرة : ضدها العجز عرفها المتكلمون بأنها: "صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل " .
ينظر : الآمدي ، المبين في شرح الفاظ الفلاسفة والمتكلمين (ص127) ، الجرجاني ، التعريفات (ص35) .

2 أن الله قد خلق العبد وخلق صفاته التي بها يقع الفعل من القدرة والإرادة وهما من أسباب العمل، وخلق أيضاً عمله على وفق سنته من تأثير الأسباب في مسبباتها ، ولا يلزم أن تكون الأسباب هي الخالقة للفعل.
ينظر : الإيجي ، المواقف (ص428) ، الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص288) .

3 في (ب1) [بتفاصيل]. وهو الصواب.

4 في (ب1) [باعتباره]. والصواب ما أثبته في المتن .

قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها، ولقائل أن يقول: خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري، لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لبتة لا مراد العبد لانتفاء شرط

الحاشية

قوله: **(وباقي الكلام تنبيه على تلك [المقدمات)**؛ اي في كلام المصنف تنبيه على][1] المقدمات المذكورة فقوله: **(وأيضا فى [الاختياريات][2])** انتهى. وقوله: **(نفرق فى الترك)** وقوله: **(وأيضا نفعل بداعية وقد يفعل بلا داعية)** تنبيهات على المقدمة القائلة بأنّ للعبد قصداً واختياراً، وما ذكر من الامثلة بخوارق العادات توضيح للمقدمة القائلة: بأنّ الفعل قد لا يقع نحو تحقق جميع اسباب التي من العبد والمقدمة القائلة: بأن الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الاسباب وقوله: **(وأيضاً لا يمكن للحركات إلّا بتمديد الاعصاب)** إلى قوله: فعله توضيح للمقدمة الاخيرة واعترض عليه: بأنّ قول المصنف: وليس التفرقه إلى قوله: وأيضاً تفرق ليس [منها][3] ولا موضحاً لشيء من المقدمات المذكورة بل [اورده][4] لإثبات ان للقصد مدخلاً في الترجيح والتخصيص وأجيب بعد النزل عن اعتبار التغليب: بأنه أراد بالمقدمات ما يتناول المقدمة المطوية وبالتوضيح ما يهم الاثبات.

قوله: **(لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره)** وقد يجاب عنه: بأنه لو كان الأمر كذلك لكان له شعور [بتمديد][5] الاعصاب والعضلات[6]، وكيفية صدور الحروف عن مخارجها ورد: بأنّ هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثره فى فعله فهو [بتقدير][7] تمامه إلّا يدل على ثبوت المدلول ولا تعلق له بصحة الدليل الاخر.

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
2 في (ب2) [الاختيار]. والصواب ما أثبته في المتن .
3 في (ب2) [مثبتها]. وهو الصواب.
4 في (ب2) [اراده]. والصواب ما أثبته في المتن .
5 في (ب2) [بتجديد]. والصواب ما أثبته في المتن .
6 تمديد الأعصاب والعضلات : نوع من أنواع القوى الغاعلة وتسمى بالقوى المحركة التي تمد الأعصاب بتشنيج العضلات ، فتقرب الأعضاء وترخيها . ينظر : الإيجي ، المواقف (592/2) .
7 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

المطلوب، وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة إلّا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق إليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي أن تكون عليه، لكنا

التلويح

تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى.

قوله: (وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة إلّا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للإلزام، فإن المحققين على أن الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد وداعٍ يدعو إلى تحصيله لما يعقل

الحاشية

قوله: (**لا يكون الارادة [إلّا][1] مجرد الشق**) اعترض عليه: بالمنع فإن التخصيص والترجيح بالفعل من لوازم الارادة فيجوز ان [يتخلفا بمصادقة][2] ارادة اقوى واجيب: بأنّ قوله لكن نفرق يدفعه.

قوله: (**وهذا الكلام غير صالح الالزام**) اعترض عليه: بأنّليس المراد بهذا الكلام الالزام؛ لان الدليل الذي هو من مقدماته مأخوذ على أنّه برهان، ولذا قال بعده برهان اخر وأجيب: بأنّ المراد أنّه غير صالح [الإثبات][3]على الخصم لأنه يلتزم ان الارادة هو الشق وليس المراد أنّه كلام الزامي لا برهاني.

قوله: (**فإن المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق**)[4] اعترض: بأنّ الشوق بما يتعلق بالشيء الذي يعتقد المشتاق أنّه غير مقدور له كالشوق إلى لقاء الحبيب [الذي علم انا الوصول][5] اليه غير مقدور له، بخلاف الارادة فإن العاقل لا يريد ما يعلم أنّه غير مقدور له، وأيضاً ربما يريد الانسان تناول ما لا يشتاق اليه كشرب الادوية المرة لدفع مرضه، [ويشتاق][6] إلى ما لا يريده كتناول اللذات المحرمة عند الزاهد فلا يكون احدهما عين الاخر، هذا وقد يمنع انتفاء الشوق إلى شرب الادوية المرة؛ لأنّ الشوق كما يكون إلى اللذيذ يكون إلى النافع ويؤيده جعلهم الشوق فى الحيوانات من مبادئ

---

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

2 في (ب1) [تتخلف بمصادفه]. والصواب ما أثبته في المتن .

3 في (ب1) و (ب2) [للإثبات]. وهو الصواب.

4 من أنواع القوى الفاعلة ، القوة الباعثة والتي تسمى الشوقية عند الحيوان ، والإرادة عند الأنسان . ينظر : المصدر السابق .

5 في (ب1) [لمن يعلم ان الوصف]. والصواب ما أثبته في المتن .

6 في (ب1) و (ب2) [ومشتاق]. والصواب ما أثبته في المتن .

التوضيح

نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية وأيضاً نفرق في الاختياريات بينما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كانحدار إلى صبب بالعَدوِ الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه، وكذا نفرق

التلويح

أو يتخيل من ملاءمته، وما ذكره من أنه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق إليها ليس بلازم؛ لأن المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الإرادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف أن الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة وبالعكس.

قوله: (نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر) فإن قيل: كيف يستقيم هذا

الحاشية

الافعال الاختيارية مطلقاً، ويمنع أيضاً [استعمال][1] الشوق في الزاهد إلى المحرمات والشوق الكامل هو الذي جعلت الارادة عبارة عنه إلّا ان بعض الفقهاء وهم المعتزلة.

قوله: **(ليس بلازم؛ لان المراد)** انتهى. قيل في الجواب عنه: ان هذا لا يضرنا لأنه إذا كان الفرق بتعلق القدرة يلزم المدعي وهو ان للعبد قدرة سلمنا لكن عدم الفرق لازم؛ لان الارادة ان كانت مجرد شوق فهذه [الاضطراية الاختياريه][2] سواء فى كونها بالإرادة فيجب ان لا يقع فرق بينهما فى كونها بالإرادة والعلم بالفرق حاصل قطعاً، فالمراد نفي الفرق من هذه الجهة فثبوت الفرق من جهة اخرى لا ينافي ما ذكر وأنت خبير بأنّ الفرق بصحة تعلق القدرة لا بنفسه حتى يثبت المدعي ان حصول العلم بالفرق من جهة الكون بالإرادة او للمسألة فكيف يسلم قال المصنف: لو كان مؤثراً طبعاً لم يوجد خوارق للعادات[3] قد يمنع ذلك، لجواز ان يكون وقوعها سلب القدرة على بعض الافعال الذي يقدر على مثله العبد وخلق القدرة على بعض الافعال الذي لا يقدر على مثله بحسب العادة [لخلق][4] القدرة على الحركات القوية فى الانبياء مثلاً مع انهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة.

---

1 في (ب2) [استكمال]. والصواب ما أثبته في المتن .

2 في (ب2) [الاختيارية الاضطرارية]. كلاهما صحيح.

3 يقول ابن تيمية : الناس في خوارق العادات على ثلاثة أقسام : قسم ينكر خوارق العادات لغير الأنبياء ، وقسم يظن أن كلّ من كان اه نوع من خرق العادة كان وليا لله ، وقسم ثالث يقرون بخوارق العادات وما يجري على أيد الأولياء من كرامات ، وأنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثير .

ينظر : ابن تيمية ، الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان (ص167) .

4 في (ب2) [كخلق]. وهو الصواب.

التوضيح

في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر، أيضاً قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية.

فعلم أن العلم الوجداني قاض بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد، ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله.

وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والإرادات مع قدرتهم

التلويح

والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك؟ قلنا: نعم ولكن قد ينضم إليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الأثقال إلى المركز بالطبع في صورة الانحدار إلى صبب وهو ما انحدر من الأرض، وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في الأرض المستوية، وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي، وأيضاً قد نجد في الفعل الاختياري باعثاً عليه وداعياً إليه من أنفسنا كالمشي إلى محبوب بخلاف المشي إلى مكروه.

قوله: (كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد تواتر عن الأولياء أيضاً إلّا أن بعض الفقهاء ينكرونه.

الحاشية

قوله: المصنف: **(فعلم من وجد ان ما يدل على الاختيار)** [...][1] نفسه وجدانياً، وإنما الوجدان ما يدل على ان عدم استقلاله فى الفعل وجدان وليس كذلك، والحق ان ثبوت الاختيار من حيث ان له مدخلاً في الفعل وجداني وان عدم استقلال الاختيار معلوم كالوجدانيات، إلّا أنّه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التى ذكرها مبالغة فى الرد على من يزعم ضرورية استقلال العبد باختياره.

1 زاد في (ب1) و (ب2) [وجد أن الاختيار ليس مؤثرا الح قيل يفهم من ظاهر الاختيار بنفسه وليس]. وهو الصواب.

التوضيح

في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم أن المؤثر في وجود الحركة أيْ: الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته، إذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثراً طبعاً فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات، وأيضاً لا تمكن الحركات إلّا بتمديد الأعصاب وإرخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري أي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة، وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها، فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار، ووجدان اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة أنه جرى عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً من غير اضطرار إلى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية، وإن لم نقصد لم يخلق.

ثم القصد مخلوق الله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كلّ منهما على سبيل

التلويح

قوله: (ثم القصد) جواب سؤال تقديره: أن قصد العبد اضطراري لا اختياري؛ لأنه إنما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد وإلا لتسلسلت الاختيارات؟ فأجاب: بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلاً لكنه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه إذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة إلى الفعل مخلوقاً لله تعالى قصداً لكان الفاعل مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك، ولقائل أن يقول: لو كان الاستناد إلى

الحاشية

قوله: **(بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب)** انتهى. تفسير المخلوقيه بالإسناد المذكور مشعر بأنّ مراد كون الباري سبحانه عله بعيده للقصد وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود، ففيه ان فاعليته ان كان بالاختيار قيل: وان دفع بأنّ اختيار الاختيار عنه كان الجواب هو هذا إلّا ما ذكره ههنا وان كان بالإيجاب لزم [الاضرار][1].

---

1 في (ب1) و (ب2) [الاضطرار]. وهو الصواب.

البدل، ثم صرفها إلى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار، فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة الله تعالى، لا أن الله خلق هذا الصرف مقصوراً؛ لأن هذا ينافي خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد، فلهذا قال: (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطرارياً لأن لاختياره تأثيراً في فعله أيضاً) وإنما قال أيضاً ليعلم أن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر. برهان آخر، قد ثبت أنه لا يوجد شيء إلّا وأن يجب

التلويح

مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافياً في كون الفعل مخلوقاً لله تعالى فلا نزاع لأحد في كون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده إلى العبد الذي هو مخلوق، وهذا لا ينافي كون العبد موجداً له ومؤثراً فيه والجواب: أن الاستناد لا على سبيل الوجوب إنما يمكن في الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلاً لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الإيقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة.

قوله: (برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله: أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعاً ما أيْ: فعلاً ما

الحاشية

قوله: **(فلا نزاع لأحد فى كون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى هذا المعنى)** فيه أنّه إذا حمل المخلوقيه على ما يشعر به [كلامه][1] السابق لم يصح الملازمه المستفادة من قوله: **(لو كان [الاستناد][2])** انتهى. لان الأشاعره ينكرون المخلوقيه لله تعالى هذا المعنى، [ويثبتون][3] الفاعليه بلا واسطة لله سبحانه وان أراد بالأحد احد الخصوم وهم المعتزله فبطلان اللازم امم وهو ظاهر.

قوله: **(حاصله: انا نعلم بالوجدان)** انتهى. قيل: عليه المعلوم بالوجدان وجود الاختيار لا ان له مدخلاً فى الفعل على ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات الجاحد به.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
2 في (ب1) [الاستنادات]. وهو الصواب .
3 في (ب2) [وثبوت]. والصواب ما أثبته في المتن .

وجوده بالغير، فإن كان العبد موجباً لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه، كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته، وإن كان يتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب

التلويح

بالاختيار وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لا في أمر موجود؛ لأن صنعه فيه إمّا أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والأقسام بأسرها باطلة، أمّا الأول: فلأن وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أيْ: تأثيره الاختياري، وأما الثاني: فلأن وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجباً، وأما الثالث: فلأن ذلك العدم إن كان عدماً سابقاً فهو قديم لا صنع له فيه، وإن كان عدماً لاحقاً توقف على زوال جزء من العلّة التامة للوجود.

وذلك الجزء إن كان موجوداً كان واجباً بالاستناد إلى الواجب فيمتنع العبد إزالته وإن كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور؛ لأن زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لا يكون إلّا في

الحاشية

قوله: **(اما ان يكون بلا واسطة)** انتهى. فيه أنّه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدوم المتجدد، كما مر مثله فلا يرد شى من المحالات المذكورة.

قوله: **(فتعين ان صنع العبد)** انتهى. اعترض عليه: بأنّ ذلك الأمر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة، فإن كان اختيارياً لزم السلسلة وان كان اضطرارياً بطل ما ثبت الوجدان، وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بأنه غير مستند الينا ولا شيء غيرهما يصلح ان يجعل من اللاموجودات واللامعدومة وأجيب: باختيار ان القصد وهو اختياري بمعنى ان للعبد ان يقصد وان لا يقصد لا بمعنى أنّه [مرتب][1] على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل والاضطرار.

---

1 في (ب1) [مترتب]. وهو الصواب .

فيخرج من صنع العبد، وإن كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود إذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود، وهذا العدم لا يمكن إلّا بزوال العلّة التامة لذلك الأمر أو لبقائه.

فالعلة التامة إن كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على إعدامها، وإن كان للعدم مدخل في تلك العلّة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود

التلويح

أمر لا موجود ولا معدوم، وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب وإلا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل أمر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجداً لذلك الشيء الموجود خالقاً له؛ لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك.

فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل منهما مقدورة إلّا أنه في الخلق يصح انفراد القادر بالإيقاع المقدور وفي الكسب لا يصح، وأيضاً في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة في الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلاً حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد.

والحاصل: أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول: وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لا ينافي كونه مقدوراً

الحاشية

قوله: **(هذا ولكن لقائل ان يقول)** يرد على هذا قوله: **(واما الثاني)** انتهى. وأجيب عنه: بأنّ المسند إلى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديماً، لما عرفت فيما مر فينافي كونه مقدوراً للعبد ومخلوقاً له.

التوضيح

أمر وقد مر امتناعه، قد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعاً ما فلا يكون إلّا في أمر لا موجود ولا معدوم، ولا يكون ذلك الأمر واجباً بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب تعالى؛ إذ حينئذ يخرج من صنع العبد، ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلاً كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما، فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الأثر يسمى كسباً.

التلويح

للعبد ومخلوقاً له، لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وإرادته التي من شأنها الترجيح والإيجاد، وأيضاً الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقاً للقادر والقائلون بأن فعل العبد بخلقه وإرادته لا ينازعون في توقفه على أمور من الله تعالى كإيجاد العبد وإقداره وتمكينه ونحو ذلك.

واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة أنه لا شك أن بعض أحوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء، وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد إلى صدوره وصحة الصدور غير القصد، إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي

الحاشية

قوله: **(واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين)** أراد به المحققين الطوسي[1] فإنّه [ذكر][2] في رسالة [...][3] كلاماً طويل الذيل حاصله ما نقل الشارح، لكن المفهوم من سياق كلامه أنّه جعل المؤثر القريب [مسد][4] قدرة العبد وإرادته فلا يكون [للمقدرة][5] القديمة اثر فى نفس الفعل؛ لان اثر العلّة البعيدة لا يصل إلى المعلول وذا غير مسلم.

1 الطوسي : أبو الحسن محمد بن أسلم بن سالم بن يزيد الكندي الطوسي ، علم بالحديث والكلام . توفي سنة (242هـ). من كتبه : المسند ، الرد على الجهمية ، الاربعون .
ينظر ترجمته : الزركلي ، الأعلام (290/7) ، الأصبهاني، أبو نعيم بن مهران، حلية الأولياء، حققه: سعيد بن سعد الإسكندراني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409م، (435/7) .

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

3 زاد في (1) [له]. وهو الصواب.

4 سقطت من (ب1). وهو الصواب.

5 في (ب2) [للقدرة]. وهو الصواب.

التوضيح

وقد قال مشايخنا: إن ما يقع به المقدور ومع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب. ثم إن مقدورات الله قسمان: الأول: ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها، والثاني: ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفرداً بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية للعباد.

وقد قيل: ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب. هذا وإن كان تفسيراً آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد، فالخلق أمر إضافي يجب أن يقع به المقدور لا في

التلويح

في الصدور إلّا بعد أن يرجع أحد الجانبين على الآخر، والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو المسمى بالإرادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور عند فقد أحدهما يمتنع، والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكاً بالأمثلة الجزئية باطل، فإن الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو إنما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره.

وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والإرادة هل يقدر على الترك كقول من يقول: إن الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوماً حال وجوده؟ ثم حصول قدرته وإرادته لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرته وإرادته دفعاً للتسلسل ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها

الحاشية

قوله: **(فإن الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح)** يعني: ان صدور الفعل إنّما يحتاج إلى الترجيح باعتقاد النفع ولا يحتاج إلى العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد [والمنتفى][1] فيما فرض من الأمثلة هو الثاني [...][2] الاول.

1 في (ب2) [والتيقن]. والصواب ما أثبته في المتن.
2 زاد في (ب1) و (ب2) [لا]. وهو الصواب.

التوضيح

محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، والكسب أمر إضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ثم اختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق، إذ خلق القبيح ليس بقبيح إذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وإنما الاتصاف به بإرادته وقصده قبيح، وقد علم أن الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد إليه قبيح لأنه موصل إلى القبيح؛ لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد.

التلويح

يمتنع، فالذي ينظر إلى الأسباب الأولى ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومراده فالحق أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين.

قوله: (ثم اختلاف الإضافات) لما جعل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التقصي عن ذلك بأن الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق فيستند إلى العبد لا إلى الله تعالى، وذلك لأن خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح، وإنما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها.

الحاشية

قوله: **(وذلك لان[...][1] المعصية ليس بمعصية)** يعني ان الخالق [حكم][2] لا يخلق شيئاً من الحسن والقبح الأول عاقبه [جيد][3]، بل ربما يتضمن فعل واحد مصالح متعددة بخلاف الكاسب، فإنّه قد يفعل القبيح خالياً من الحكمة والمصلحة فلذا يقبح كسب القبيح دون خلقه.

1 زاد في (ب1) و (ب2) [خلق]. وهو الصواب.

2 في (ب2) [حكيم]. وهو الصواب.

3 في (ب1) و (ب2) [حميدة]. وهو الصواب.

التوضيح

فالحاصل: أن مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون إلّا الله لكن يقولون: إن للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن، بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسألة الجبر والقدرة وبالله التوفيق.

ثم بعد ذلك رجعنا إلى ما نحن بصدده وهو مسألة الحسن والقبح فقوله: إن الاتفاقي والاضطراري لا يوصفإن بالحسن والقبح غير مسلم؛ لأن كون الفعل اتفاقياً أو اضطرارياً لا ينافي كونه حسناً لذاته أو لصفة من صفاته، فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختيارياً أو اضطرارياً أو اتفاقياً،

التلويح

قوله: (فقوله إن الاتفاقي والاضطراري لا يوصفإن بالحسن والقبح غير مسلم) منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم، وهو أن فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خبير بأنها مقدمة إجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة إليها؛ لأن جميع المباحث

الحاشية

قوله: (**مقدمة اجماعية [مسلمة عند الخصم)** قيل: عليه كونه مسلمة][1] بين الأشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية[2] ومنهم المصنف لمنعها وجد.

قوله: (**ولا حاجة اليها**) هكذا وقعت العبارة فى النسخ، وهي اما محموله على حذف المضاف [...][3] اليه واعترض عليه: بأنّ المقصود إذا كان الدليل بالكلية يحتاج إلى منع مقدمتيه جميعاً، وبالجملة هذا الكلام [تنزيلي][4] اي على تقدير التسليم يمنع عدم اتصاف الافعال الغير اختياريه بالحسن والقبح.

---

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

2 الماتردية : هي فرقة كلامية ، تُنسب إلى أبي منصور الماتردي ، قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاججة خصومها ، من المعتزلة والجهمية ، وغيرهم لإثبات حقائق الدين والعقيدة .

ينظر : الأفغاني، شمس الدين، الماتردية ، مكتبة الصديق، 1419هـ، (ص16) .

3 زاد في (ب1) [فالضمير راجع إلى المقدمة او راجع إلى المنع] و زاد في(ب2) [اي لمنعها والثابت باعتبار المضاف]. وهو الصواب.

4 في (ب1) [ينزل]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

ألا ترى أن الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره، على أن الأشعري يسلم القبح والحسن عقلاً بمعنى الكمال والنقصان، فلا شك أن كلّ كمال محمود وكل نقصان مذموم، وأن أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم، فإنكاره

التلويح

السالفة إنما كان لتحقيق منع المقدمة الأولى والتقصي عما أورد من الدليل عليها وبيان أنه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختيارياً، وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وأنه يحمد عليها وبكمالات الأنسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم، وادعاؤه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كلّ كمال حسناً وكل نقصان قبيحاً مع أنه قرر في أول الفصل أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا الثواب أو العقاب في الآخرة، ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر.

الحاشية

قوله: **(وأعجب من ذلك)** انتهى. قيل: التعجب ليس [...][1] محله فإنّه صرح فى شرح المقاصد: بأنّ اعتبار الثواب والعقاب فى الحسن والقبح المتنازع فيه إذا اختصا بفعل [المكلف][2]، وإذا أراد التعميم فيكتفى استحقاق المدح والذم وكذا صرح الشريف في شرحه للمواقف وذكر جدى في فصول البدائع إذ الصفات ذكرت [شبيها][3] بمحل النزاع لأنها عينها ولا يخفى بعده.

1 زاد في (ب1) و (ب2) [في]. وهو الصواب.

2 في (ب2) [المطلق]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب2) [سببها]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض، وإن أنكرهما بمعنى أنه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لأجله.

التلويح

ثم أورد ما هو مذهب الأشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله: وإن عنى أنه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب إليه الأشعري من أن الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بأن فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كلّ ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه، وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الأسجاع وتكثير الإقراع فلعله عند الأشعري كصرير باب أو كطنين ذباب والله أعلم بالصواب.

الحاشية

قوله: **(وما ذكره المصنف)** حاصل ما ذكره انا قاطعون بأنه يقبح عند الله تعالى من [المعارف][1] بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات النقص، بمعنى أنّه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع ام لا، والجواب: أنّه مبني على استقرار الشرائع في ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مذكوراً في العقول بحيث يظن أنّه بمجرد حكم العقل.

1 في (ب1) [العارف]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

فنقول: إن عنى أنه لا يجب على الله تعالى الإثابة والعقاب لأجله فنحن نساعده في هذا الفعل وإن عنى أنه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق، وذلك لأن الثواب والعقاب آجلاً وإن كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما، لكن كلّ من علم أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كلّ شيء، وعلم أنه غريق في نعم الله في كلّ لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والأفعال ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة إليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً فلم يرَ بعقله أنه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم، فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته، وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه، واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه، عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية، فلما أبطلنا دليل الأشعري رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا وإلى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة.

(وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة

التلويح

قوله: (في ورائه) الصواب من ورائه.

قوله: (وعند بعض أصحابنا) تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين:

حاصل الأول: أن تصديق أو إخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلاً وكل واجب عقلاً فهو حسن عقلاً، أمّا الصغرى: فلأنه لو كان شرعاً لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل، وأما الكبرى: فلأن الواجب عقلاً أخص من الحسن عقلاً على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراماً عقلاً، فيكون قبيحاً عقلاً.

الحاشية

قوله: **(الصواب من ورائه)**؛ لان كلمة في لا يقتضي كون الشيء [واصلاً اليه][1] بخلاف من فإنّه بحسب الاستعمال يقتضى وصوله اليه بحيث [لا][2] يدري.

1 في (ب1) [غير داخل اليه]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 سقطت من (ب1) . والصواب إثباتها.

التوضيح

له ويُعرفإن عقلاً أيضاً) أيْ: يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلاً ويثاب آجلا ًأو يذم فاعله عاجلاً ويعاقب آجلاً، أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها، وإنما قال أيضاً: لأنه لا خلاف في أنهما يعرفإن شرعاً؛ (لأن وجوب تصديق النبيّ –صلى الله عليه وسلم– إن توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبيّ– صلى الله عليه وسلم– إذا ادعى النبوة

التلويح

وحاصل الثاني: أن وجوب تصديق النبيّ موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضاً مبني على حرمة كذبه، فإما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل، والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجباً عقلاً والجواب: أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعاً وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية

الحاشية

قوله: **(والجواب)** انتهى. هذا الجواب جواب عن الوجهين معاً وحاصله منع صغرى الاول وكبرى الثاني.

قوله: **(بمعنى جزم العقل بأنّه صدقه [...][1])** انتهى. المطلوب أنّه تفسير بوجوب التصديق فهو محمول على [صدق][2] المضاف أيْ: بمعنى لزوم وجزم العقل لان [نفس الجزم تصديق والوجوب صفته فلا يكون عينه ولا جزم العقل][3] بصدقه [عليه الصلاة والسلام واللام][4] يحصل بدلاله المعجزة فهو شرعي على ما صرح به فعلى هذا قوله وكذبه ممتنع جمله معطوفة على المضاف المقدر فإن عطف الجملة على المفرد يجوز فيما له محل من الاعراب والمعنى ان [حرمة الكذب][5] بمعنى ان كذبه ممتنع.

1 زاد في (ب1) و(ب2) [ثابت]. وهو الصواب.

2 في (ب2) [حذف]. وهو الصواب.

3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

4 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

5 في (ب2) [جزية الكذاب]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبي فأخبر بأمور مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فإن لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وإن وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض إخباراته عقلياً أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كلّ إخباراته شرعياً والثاني باطل؛ لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعياً لكان وجوبه بقول النبيّ – عليه الصلاة والسلام–.

التلويح

مما لا نزاع في كونه عقلياً كالتصديق بوجود الصانع بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وإظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كلّ ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب إطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام: غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبيّ عليه الصلاة والسلام بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي.

الحاشية

قوله: **(واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب)** استحقاق الثواب [والعقاب][1] تفسير [للوجوب][2] واستحقاق [...][3] تفسير للحرمة واعترض عليه: بأنّ استحقاق الثواب يتناول الندب فلا يصلح تفسيراً للوجوب بخصوصه وأجيب: بأنّ في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه والاقتصار على الاول اعتماداً على انسياق الذهن منه إلى المراد وبأنّ الغرض به تفسير الحسن فكأنه قال وأما الوجوب الذي هو قسم من الحسن بمعنى استحقاق الثواب.

قوله: **(فإنّه بمنزلة نص)** دفع لما يتوهم من القول باستفادة الوجوب من المعجزة اعتراف بأنّ الوجوب عقلي وقد يعترض عليه: بأنّ اثبات المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة نص باعتباره [سجل][4] مستغنى عنه.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
2 في (ب1) [للجوب]. والصواب ما أثبته في المتن.
3 زاد في(ب2) [العقاب].
4 في (ب1) و(ب2) [بمحل]. وهو الصواب.

التوضيح

فأول الإخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقوله – عليه الصلاة والسلام– إن تصديق الإخبار الأول واجب فنتكلم في هذا القول، فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما أن يجب بالإخبار الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل، وإذا ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من إخباراته عقلياً فقوله: (وإلا) أيْ: وإن لم يتوقف على الشرع (كان واجباً عقلاً فيكون حسناً عقلاً) لأن الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلاً، والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلاً، فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي.

(وكذلك) نقول في امتثال أوأمره: أنه إمّا واجب عقلاً إلخ. هذا الدليل لإثبات الحسن العقلي صريحاً وقوله: (وأيضاً وجوب تصديق النبيّ – عليه الصلاة والسلام– موقوف على حرمة الكذب، فهي إن ثبتت شرعاً يلزم الدور وإن ثبتت عقلاً يلزم قبحها عقلاً) هذا يدل على القبح العقلي صريحاً وكل منها يدل على الآخر التزاماً؛ لأنه إذا كان الشيء واجباً عقلاً يكون تركه قبيحاً عقلاً وإن كان

التلويح

قوله: (وكذلك) امتثال أوأمر النبيّ عليه السلام إن وجب عقلاً فهو المطلوب وإن وجب شرعاً توقف على أمر الشارع ووجوب امتثال الأمر بالأمثال إن كان بالأمر الأول دار وإلا تسلسل، والجواب: أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ (النساء: ٥٩) بعدما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسألة الهندسية، ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات.

الحاشية

قوله: **(والجواب: ان الوجوب)** انتهى. قيل: إذا كان وجوب بالامتثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر إلى الادلة القطعية ينبغي ان لا يجحد [احد][1] من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلي والجواب انهم لم ينظروا في الادلة كما ينبغي حتى يفيدهم الوجوب بمعنى اللزوم العقلي.

---

1 في (ب1) [واحد]. والصواب ما أثبته في المتن.

الشيء حراماً عقلاً فتركه يكون واجباً فيكون حسناً عقلاً، (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا: الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما، فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في أمرين:

أحدهما: أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد، أمّا على الله: فلأن الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراماً على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكماً بالحسن والقبح ضرورة؛ وأما على العباد: فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها

التلويح

قوله: (فلأن الأصلح للعباد واجب) لا خفاء في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه. فإن قلت: فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا؟ قلت: معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو أصلح لعباده وكقبول الشفاعة وإخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك.

الحاشية

قوله: **(فلا يتصور الحسن والقبح)** انتهى. قيل: عليه الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى فى [المعنى][1] المتنازع [...][2] للحسن والقبح صرح به في شرح المقاصد فإنّه قال: هناك لا خلاف في ان الباري تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يترك واجباً اما عندنا فلأن لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله وأما عند المعتزله فلأن كلّ ما هو قبيح يتركه البته وما هو واجب عليه بفعله البته فإن المفهوم من هذا الكلام ان الخلاف مبنى الحكم المتفق عليه [فرع][3] الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح.

قوله: **(قلنا معناه أنّه هل يكون)** انتهى. اعترض عليه: إن المتبادر من هذه العبارة أنّه تعالى غير

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

2 زاد في (ب2) [فيه]. وهو الصواب.

3 في (ب2)[صرح]. والصواب ما أثبته في المتن .

التوضيح

ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك، وعندنا: الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً وله في كلّ قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح.

وثانيهما: أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح، وعندنا: العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير ما يحكم الله

التلويح

قوله: (وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لأنا نقول: الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفإن إلّا بعد كتاب ونبي، وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بهما، إمّا بلا كسب كحسن تصديق النبيّ عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفإن إلّا بالنبي والكتاب كأكثر أحكام الشرع.

قوله: (بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح، والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد، ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله

الحاشية

مختار عند المعتزله بل هو موجب بالذات مع أنّه مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب ان يقال: الواجب العقلي كما ذكره المصنف ما [يحمد][1] على فعله ويذم على تركه عقلاً فمعنى الخلاف أنّه تعالى [لا يستحق عندنا الذم بتركه أصلاً ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى][2] عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: **([وهو أن يحصل الفعل عن فاعله)** انتهى. أراد بالفعل الأثر الحاصل من القادر][3] أعم

1 في (ب1) و(ب2) [يحمل]. والصواب ما أثبته في المتن .
2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

تعالى بلا واسطة بمعنى أنه خالقها وموجدها، فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل، والعادة هو تكرر الفعل أو وقوعه دائمياً أو أكثرياً عند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه

الحاشية

[من أن يكون بواسطة او لا بها لا نفس التأثير فلا يرد أن الحركة ليست من مقولة الفعل][1] وكذا العلم.

قوله: **(يخلق الله تعالى [عادة][2] بمعنى أنّه لا يمتنع أن لا يحصل)** قيل: عليه فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد فيرتفع الأمان عن الأدلة الصحيحة والجواب: أن الجواز لا ينافي عدم الوقوع كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع لا [بجواز][3] وهذا كما أن الامان لا يرتفع عن العلوم العادية بمجرد جواز وقوع نقائضها.

1 سقطت من (ب1) و (ب2). والصواب إثباتها.

2 في (ب2) [عبادة]. وهو الصواب.

3 في (ب1) و (ب2) [الجواز]. وهو الصحيح.

التوضيح

بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل، لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مولد للعلم، بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب، أيْ: ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيباً صحيحاً على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد.

(والمأمور به في صفة الحسن نوعان: حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره) لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفإن عقلاً علم أنهما ليسا بمجرد الأمر والنهي، بل إنما يحسن الفعل أو يقبح إمّا لعينه أو لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعاً للتسلسل، وهو إمّا أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجاً عنه والجزء إمّا صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة، والصلاة عبادة مع خصوصية فالعادة جزؤها، أو لم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة، والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه.

التلويح

فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل، وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال: أن النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة، وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلاً بتوسط فعل آخر.

قوله: (ثم ذلك الشيء) لفظة ثم إشارة إلى أن الشيء الذي لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسناً لعينه أو قبيحاً لعينه إذ لو توقف حسن كلّ شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظراً إلى نفس الأشياء وبمعنى ترتب أمور غير متناهية نظراً إلى وصف الحسن.

الحاشية

قوله: **(بمعنى وجود أشياء غير متناهية)** انتهى. وأما التسلسل بمعنى ترتب امور غير متناهية فلا يلزم بالنظر إلى نفس تلك الاشياء لأنها وإن جاز أن يكون اجزاء لكن لا يلزم ذلك لجواز الانتهاء إلى لازم خارجي.

التوضيح

ويجب أن يعلم أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسناً إذا كان جميع أجزائه حسناً بمعنى

التلويح

قوله: (ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح إمّا أن يكون حسناً بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه وإما أن يكون قبيحاً بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه. فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعني ما يكون حسناً بجميع أجزائه، ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضاً أعني ما يكون بعض أجزائه حسناً وبعضها لا حسناً ولا قبيحاً، فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحاً لعينه ولم يتعرض لجانب القبح، والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسناً وبعضها قبيحاً يجعل من قسم القبيح تغليباً لجانب القبح والحرمة، ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسناً بجميع أجزائه كان

الحاشية

قوله: **(وأما أن يكون قبيحاً بجميع أجزائه)** قال في فصول البدائع: تقسيمه مشعر بأن قبح المركب [بعينه][1] قد يكون يقبح جميع أجزائه وفيه منع إذ لا موجود كذلك.

قوله: ويجعل من [تقسيم القبح][2] سره أن القبيح بعدم الجواز وعدم جواز الجزء كافٍ في عدم جواز المجموع فلا وجه في الظاهر لقوله: **(تغليبا لجانب القبح)** [...][3] فتأمل.

قوله: **(ولا يكون شيء من أجزائه قبيحاً بعينه)** أيْ: بعد أن يكون شيء منها حسناً إذ لو كان جميع أجزائه واسطة بين القبح والحسن لم يتصف الكل بالحسن ثم المطلوب أن قوله بعينه قيد اتفاقي.

---

1 في (ب1) [نفسه]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب2) [قسم القبيح]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 زاد في (ب1) [فيها]. وهو الصحيح.

التوضيح

أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحاً لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسناً، ثم الخارج إمّا أن يكون صادقاً على ذلك الفعل نحو الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه إعلاءً والإعلاء خارج عن مفهوم الجهاد، وإما أن لا يكون صادقاً كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه الأقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي إن شاء الله تعالى.

وإنما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه إمّا اصطلاحاً ولا مشاحة في الاصطلاحات، أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو لا يوجد في ضمن جزئياته إلّا الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حساً وهي لا تكون إلّا حسنة لمعنى

التلويح

حسناً لعينه وجعله حسناً باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح.

قوله: (وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لأنه إمّا أن يكون قبيحاً لذاته أوّلاً، والثاني: إمّا أن يكون قبيحاً لجزئه أو لأمر خارج عنه، وكل من الجزء والخارج إمّا محمول أو غير محمول، وما سبق من أن الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء.

قوله: (وإنما أطلق) لما ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أيْ: جزء الشيء معنى كائن فيه، ولا يصح في الحسن

الحاشية

قوله: **(إنّما هو مجرد اصطلاح)** هذا إنما يصح في القسم الأول وهو ما يكون حسناً لجميع أجزائه وأما القسم الثالث الذي هو ما يكون بعض أجزائه حسناً [وبعضه لا حسناً][1] ولا قبيحاً فجعله حسناً باعتبار الجزء إنّما هو بحسب الحقيقة لا بمجرد الاصطلاح.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

في نفسها أو حسنة لغيرها، والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق: أن ما يكون مفهوم

لعينه إذا ليس ذات الشيء معنى فيه فأجاب أولاً: بأنه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء، وثانياً: بأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلاً، فبالنظر إلى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعاً إلى جزئه الذي هو المعنى الكلي، والمذكور في كتب القوم أن المراد بالحسن لمعنى في نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره، فإنه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال: إن الدار حسنة في نفسها أيْ: مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها.

قوله: (والفرق بين الجزء) قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بأنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما

قوله: **(وكان تغليب باعتبار)** انتهى. إمّا بيان سر الاصطلاح وإما رد على المصنف بالنظر إلى لفظ المجرد.

قوله: **(وثانيا: بأن الكلام)** انتهى. فإن قلت: إذا دفع الحسن إلى الجزء لم يكن المركب حسناً لعينه والكلام فيه قلت: لما كان الجزء الذهني متحداً مع الكل في الخارج ومغايراً له بحسب الذهن [كان المركب حسناً لعينه بحسب الخارج وحسناً لجزئه بحسب الذهن][1] على أن يمكن أن يكون المراد بعموم الحسن بمعنى في نفس الحسن لعينه عمومه بجزئياته اما على المسامحة أو على حذف المضاف.

قوله: **(فإنه يتصف بحسن ثبت في غيره)** ليس الباء في بحسن صلة الاتصاف إذ لا يعقل [اتصاف][2] شيء بمعنى [في غيره بل][3] للسببية[4] والصلة محذوفة والتقدير فإنّه [يتصف][5] [بد][6] اي

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
4 باء السببية : هي التي ترتب أمرا على أمر .ينظر : ابن هشام،عبدالله بن يوسف، مغني اللبيب من كتب الأعاريب، حققه: مازن المبارك، ومحمد علي، دار الفكر، دمشق، ط6، 1985م، (ج1/ص95) .
5 في (ب2) [متصف]. والصواب ما أثبته في المتن.
6 في (ب1) [به]. وهو الصواب .

التوضيح

الفعل متوقفاً عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلاً فإن مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة، وأما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لا جزءاً وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي.

إذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته بأن قال: قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل؛ لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا: شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن.

التلويح

اختلف بأن يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً أخرى لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل؛ لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره، والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم، فأشار إلى جوابه بأن الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل، والإضافة فالفعل جنس، والإضافات فصول مقومة لأنواعه، والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه.

الحاشية

بالحسن بسبب حسن ثابت في غيره .

قوله: **(هو الانواع لا الجنس نفسه)** والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية ذاتي غير منفك عنه كالضرب للتأديب أو التعذيب وههنا بحث وهو أنه كما كان التنوع في الضرب اعتباري من حيث نسبته إلى غرضه كذلك ماهية النوع اعتبارية والتعين أيضاً اعتباري فهذه الامور الاعتبارية مسلم أنها هي المعتبرة في الاتصاف بالحسن والقبح لكن التمسك بكون الفعل عرضاً

التوضيح

(أمّا الأول: فإما أن لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق وإما أن يقبل كالإقرار باللسان يسقط

التلويح

قوله: (أمّا الأول) أيْ: المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب؛ لأنه إمّا أن يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره أو لا، والثاني: إمّا أن يقبل سقوط التكليف به أو لا وإنما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلاً لهذين القسمين نظراً إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال: لأن المراد به ما يكون حسنه لكونه إتياناً للمأمور به لا

الحاشية

نسبياً في التقدم بمثل هذه النسب لا وجه له ولا انتظام [...][1] لان التمسك بكونه عرضاً نسبيا بل ادعى كونه ماهية اعتبارية في الشرع المجموع لكان وجهاً فليتأمل.

قوله: (**وإنما جعل [الشبه]**[2]) انتهى. قيل: إنما ينقسم الحسن بمعنى في ثلاثة أقسام [بالقسيمين فحاصل][3] التقسيم الحسن بمعنى في نفسه اما أن يحتمل السقوط أولا الأول اما شبيه أو غير شبيه فلا اشكال ولا يخفى أنّه غير ملائم بسياق المصنف وقيل أيضاً: أن [القسم][4] الثالث أعنى ما يكون شبيهاً بالحسن بمعنى في غيره ليس في الحقيقة حسناً بمعنى في نفسه بل بالواسطة لكنهم أسقطوا حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار كما سيصرح به الشارح فصار القسم الثالث كأنه حسن بمعنى في نفسه لا أنّه كذلك حقيقة ولذا جعل [مقابلا لهما][5] ولا يخفى ما فيه من التعسف.

قوله: (**وقد يقال**) انتهى. ليس هذا بناء على مذهب الأشعري من أنّ الحسن بالأمر على ما سيأتي تحقيقه في الدرس الاتي.

---

1 زاد في (ب1) [لان النسبة إلى الغاية والفرض ليس من الاغراض النسبية نعم لو لم يتمسك].

2 في (ب1) [السببية]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 في (ب2) [بالتقسيمين في اصله].

4 في (ب1) [التقسيم]. والصواب ما أثبته في المتن.

5 في (ب1) [مثلة بل اليهما]. والصواب ما أثبته في المتن.

لذاته ولا لجزئه بخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الإتيان بالمأمور به حسن لذاته، وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه.

ثم عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أنه إمّا أن يقبل سقوط هذا الوصف أو لا، والظاهر أن هذا الوصف إشارة إلى كونه حسناً لمعنى في نفسه، واعترض عليه بأن الساقط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجوراً فلذا غيره المصنف رحمه الله تعالى إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل: إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأموراً به بمعنى أمر الوجوب لا يقال: حسنه كان بالأمر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسناً باعتبار أمر الندب، لأنا نقول: هذا مذهب الأشعري وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا: ليس الحسن بالأمر بل إنما يتعلق الأمر بالفعل لكونه حسناً لذاته أو لجزئه أو لغيره.

الحاشية

قوله: **(وليس بمستقيم)** انتهى. قيل: عليه هذا [منقوض][1] بالوضوء فإنّه مأمور به وليس الاتيان به حسنا لذاته وأجيب: بأن الوضوء المنوي حسن لمعنى في نفسه باعتبار كونه اتياناً بالمأمور به؛ لأنه يكون عبارة وان كان حسناً لغيره باعتبار كونه مفتاحاً للصلاة وأما الوضوء الغير المنوي فهو حسن لغيره فقط.

قوله: **(واعترض عليه)** انتهى. اجيب: بأنه [لايلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لأنه لو لم يسقط حسنه[2]][3] لا يلزم اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراماً كان إلّا ان الترخيص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صير حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار.

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها .

2 [لوسقط حسنه] هذه العبارة من تقدير الباحثة تصحيحا للنص .

3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

التوضيح

حال الإكراه والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به؛ لأنه دال عليه فإن الأنّسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفة إلّا بأن تظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال) إنما قال هذا: للفرق بين الإقرار وعمل الأركان فإن الإقرار نجعله داخلاً في الإيمان ولا نجعل عمل الأركان داخلاً فيه.

واعلم أن المنقول من علمائنا – رحمهم الله تعالى– في هذه المسألة قولان: أحدهما: أن

التلويح

قوله: (واعلم أن المنقول) يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان ولا شرط له بل هو شرط لإجراء أحكام الدنيا، حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا، كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافراً عند الله تعالى، وتمسكوا على ذلك بأن حقيقة الإيمان هو التصديق وأنه عمل القلب وبأن من أحدث الإيمان يوصف به على التحقيق وإن انقضى الإقرار، وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان تمسكاً بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة

الحاشية

قوله: **(بل هو شرط لإجراء أحكام الدنيا)**[1] لا يخفى أن الاقرار بهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الاعلان والإظهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما إذا كان لاتمام الايمان فإنّه يكفي حينئذ مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره.

قوله: **(وبأن من أحدث الايمان)** فيه بحث؛ لأنّه لا يبقى شرطية الاقرار مطلقاً فإنّه لو جعل الشرط مجرد وجود الاقرار سواء كان في الحال أو في الماضي لم ينتهض هذا رد عليه.

قوله: **(تمسكا بظواهر النصوص)**[2] نحو قوله عليه الصلاة والسلام: " بُنِيَ [الْإِسْلَامُ][3] على خَمْسٍ

1 المقصود ب " هو " : الإقرار باللسان ، فالإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام في الدنيا .

2 استدل الجمهور (المالكية ، والشافعية، والحنابلة، ورأي عند الحنفية) القائلين بأن الإيمان : هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان ، إلّا أن الإقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الإكراه ، والتصديق ركن أصلي لا يحتمل السقوط ، فلو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من أهل النار . استدلوا بظواهر النصوص .
ينظر : السرخسي ، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، (ج1/ص265) .

3 في (ب1) و(ب2) [الإيمان]

الشهادة من الإيمان وبأن النبيّ – صلى الله عليه وسلم– كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها أهم من الأعمال، إلّا أن الإقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله تعالى، وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بإيمان من صدق ولم يتمكن من الإقرار، وأما أن ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه.

ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر

الحاشية

شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إلّا الله "[1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: " أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الناس حتى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إلّا الله"[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام: " الايمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا اله إلّا الله "[3].

قوله: **(وبأن النبيّ عليه الصلاة والسلام كان يأمر بها ويكتفي)** لا يخفى أنّ هذا بمجرده لا يدل على أن الاقرار جزء من الإيمان بل على أنّه نفس الايمان كيف وهو بعينه دليل [الكرامة] [4] [5]

1 عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجِّ البيت، وصوم رمضان" . هذا الحديث بهذا اللفظ جاء فيه تقديم الحجِّ على الصوم، وهو بهذا اللفظ أورده البخاري في أول كتاب الإيمان من صحيحه، باب دعؤكم ايمانكم ، حديث رفم (9) ،(507/2) . وبنى عليه ترتيب كتابه الجامع الصحيح، فقدَّم كتاب الحجِّ فيه على كتاب الصيام. وقد ورد الحديث في صحيح مسلم، بتقديم الصيام على الحجِّ، وتقديم الحجِّ على الصيام ، كتاب الإيمان ، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام ، حديث رقم (19) ، (51/1) .

2 عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله ، وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك ، عصموا مني دماءهم وأموالهم ، إلّا بحق الإسلام ، وحسابهم على الله تعالى " وقوله إلّا بحق الإسلام هذه اللفظة تفرد بها البخاري دون مسلم . رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان بَابٌ: ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾ [التوبة: 5] ، حديث رقم (25) ، (14/1) .و رواه مسلم في صحيحه ،كتاب الإيمان ، بَابُ الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ، و اللفظ للبخاري حديث رقم (22) ،(53/1) .

3 عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم : "الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول: لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان " . رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها ، حديث رقم (8) ، (50/1) . ومسلم صحيح مسلم، كتاب الإيمان ، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، وفضيلة الحياء،وكونه من الإيمان حديث رقم (35) (63/1) . سنن أبي داود حديث رقم 4056، سنن الترمذي حديث رقم 2539، سنن النسائي حديث رقم 4918، 4919، 4920، سنن ابن ماجه حديث رقم 56.

4 هذه الكلمة من تقدير الباحثة تصحيحا للنص .فهي في النص [الكرامة] وفي (ب1) ، و(ب2) [الكراهية] .

5 الكرامية : طائفة زعيمها محمد بن كرام أبو عبدالله السجستاني ، وكان يدعو إلى التجسيم ، ويقول باستحالة وجود أفعال وصفات لله تعالى في الأزل . ينظر ترجمتهم : الإسفرائيني ، الفرق بين الفرق (ج2/ص15) .

على مدعاهم وهو أنّه وهو أنّه مجرد الاقرار[1] كما نقله في المواقف فلا بد معه من ملاحظة أمر آخر ينفي الاستقلال وهو اجماع كفر المنافقين.

قوله: **(فسيجي جوابه)** حيث قال في مباحث الأحكام: تقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن إن عدم بناء على ضرورة جعل الشارح عدمه عضواً واعتبر المركب موجوداً وقولهم [للاكثر][2] حكم الكل من هذا القبيل.

قوله: **(وبعض معاصريه)** قيل: أراد به نظام الدين الفوري، فإنّه ذهب إلى أن التصديق المعتبر في

1 رأي الكرامية في معنى الإيمان : أن الإيمان إقرار باللسان فقط .

2 في (ب2) [الاكبر في]. والصواب ما أثبته في المتن .

في الإيمان وأنه التصديق الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في أوائل المنطق أو غيره، ويجب أن يعلم أن معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا، وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليماً زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان، وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الأنّكار وعلامات الاستكبار. فإن قيل: فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان؟ قلنا: باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك

الحاشية

الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معنا وحق بالشي وليس من جنس العلم بل أمر وراه لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية وانفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للمعاندين من الكفار.

قوله: **(وجعله[1] مغايرا)** انتهى. قال الفاضل الشريف هذا وهم كيف والتصديق المنطقي[2] قبول لوقوع النسبة اولاً وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام والزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبره محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بعيد وقد يجاب عنه: بأن المغايرة التي ذكرها مغايرة باعتبار التعلق فإن متعلق [أحدها][3] أخص من متعلق الاخر وعرض الشارح نفي المغايرة باعتبار نفسه وفيه بعد التسليم إن الالزام المذكور عين التصديق غرض الشريف [يصحيح][4] كلام من حكم بالمغايرة [لحملها][5] على المغايرة في الجملة وذا حاصل لان الخاص مغاير للعام ومنهم من قال من جعله عين التصديق المنطقي حمل التصيق المنطقي على مذهب الامام وهو المجموع المركب وأنت خبير بأنّ حمل النزاع في المقام على اللفظ بعيد كلّ البعد.

---

1 المقصود : التصديق الشرعي .

2 هناك مغايرة بين التصديق المنطقي الذي هو مجرد إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة . وهو ليس نفس الإذعان ولا مستلزما له ، فقد يحصل للنفس إدراك أن النسبة واقعة إدراكا يقينيا و لا يحصل لها الإذعان لتلك النسبة .وبين التصديق الشرعي الذي هو : تكلم القلب بما يدل على صدق ما جاء به النبيّ . صلى الله عليه وسلم . وهذا التكلم فعل إختياري ، وهذا التصديق القلبي لا يتحقق إلّا عند الإذعان ، والإذعان لايتحقق إلّا عند تحقق اليقين سواء كان ذلك اليقين عن دليل أوتقليد . ينظر: شيخ الإسلام، ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ج1، ص398) .

3 في (ب2) [احدهما]. وهو الصواب .

4 في (ب1) [تصحيح]. وهو الصواب .

5 في (ب1) و (ب2) [يحملها]. وهو الصواب .

الكيفيات ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم والتيقن ونحو ذلك، وذكر المصنف رحمه الله تعالى أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً. ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم إلّا قول حكمه الإذعان له، وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى.

الحاشية

قوله: **(وذكر المصنف)** جواباً عن اعتراض [بعض][1] معاصريه على كون التصديق المعتبر في الايمان تصديقاً منطقياً لحصوله للكفار المعاندين كما [اشرنا][2] اليه سابقاً بقوله وحصوله للكفار [ممنوع][3] وحاصل هذا الجواب إن التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيداً بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير إلى أنّه من مقولة اخرى.

قوله: **(ونحن إذا قطعنا)**: ردٌ لجواب المصنف، وقد يجاب عنه: بأنّ مراد المصنف من جعل التصديق أمراً اختيارياً أنّه يشترط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون تحصله بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب من القاء الذهن وصرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار إذا التزم العمل بموجبه يكون اتفاقاً ولو صدق النبيّ عليه الصلاة والسلام بالنظر في معجزاته اختياراً إذا يلزم العمل بموجبه بل [عائده][4] فهو كافر اتفاقاً فعلم أن المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه لكن هذا مبني على ما ذكره بعض الفضلاء من أنّ التسليم أمر زائد على التصديق لا توضيح على ما ذكره الشارح فتأمل.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها .

2 في (ب1) و (ب2) [اشار]. والصواب ما أثبته في المتن .

3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها .

4 في (ب1) [عانده]. وهو الصواب.

التوضيح

الإيمان هو التصديق وإنما الإقرار لإجراء الأحكام الدنيوية عليه، والثاني: أن الإيمان هو التصديق والإقرار معاً.

(فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر ولم يكن مؤمناً) اعتباراً لجهة ركنية الإقرار في حال الاختيار (وإن صدق ولم يصادف وقتاً يُقر فيه يكون مؤمناً) اعتباراً لجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله: كالإقرار (وإما أن يكون شبيهاً للحسن لمعنى في غيره كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة

التلويح

فإن قيل: لم جعل الإقرار الذي هو عمل اللسان داخلاً في الإيمان بخلاف أعمال سائر الأركان؟ فجوابه: أن الإيمان وصف للأنسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح، فجعل عمل شيء من الجسد أيضاً داخلاً فيه تحقيقاً لكمال اتصاف الأنّسان بالإيمان وتعين فعل اللسان لأنه المتعين للبيان وإظهار ما في الباطن بحسب الوضع، ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف إدراك الفعل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه.

قوله: (كالزكاة) يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال، ثم في الإقرار الذي هو ركن من الإيمان لكنه يحتمل السقوط، ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره، ثم الزكاة والصوم والحج فإنها مع احتمال سقوطها وعدم ركنَّيتها تشبه الحسن لغيره، فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيماً للباري وشكراً للمنعم وعبادة لمن

الحاشية

قوله: **(وفي التمثيل بالإيمان)** انتهى. هذا إنّما يستقيم على [اراء][1] من يقول إن الحسن والقبح من [معلولات][2] الأمر لا من موجباته وهو مذهب من يقول لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين ومذهب المعتزلة أيضاً وأما على مذهب الجبرية فلا. قوله: **(لكنها حسن لعينها)** اعترض

1 في (ب2) [رأي]. وهو الصواب .

2 في (ب1) و (ب2) [مدلولات]. وهو الصواب .

يستحقها لا يقال: حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا يحسن لغيره؛ لأنا نقول: هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده، ألا ترى أن الإيمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه، فالمتصف بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها إلّا أن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بأن يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد.

وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك: أنه حسن بالغير إلّا أنه الاعتبار بحسن ذلك الغير حتى إنه في حكم العدم فصار كلّ منها

الحاشية

عليه: بأنّ الصلاة حسنة صارت قربة بواسطة الكيفية فصارت [...][1] بواسطة [الخير][2] وأجيب: بأنّ المراد بالواسطة المنفية ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه والوسائل المذكورة كذلك بخلاف الكيفية فإن الصلاة حسنة لذاتها من غير نظر إلى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حيث كانت القبلة بيت القدس وهي الان حسنة إلى أي جهة كانت عند اشتباه القبلة والتنفل على الدابة.

قوله: **(وبالجبت والطاغوت)** الجبت في الاصل اسم صنم فاستعمل في كلّ ما عبد من دون الله وقيل: أصله الجبس وهو الذي لا خير فيه فقلبت سينه تاء والطاغوت كلّ ما عبد من دون الله أو صد عن عبادته [يعلو][3] من الطغيان وأصله الطغيوت قلبت عينه ولامه قلب مكان فصار طيغوت ثم قلبت ياءه ألفا.

قوله: **(والتحقيق)** قال الفاضل الشريف لا يخفى أنّ هذا التحقيق يقتضى إن لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره اما الاول قط إذ ليس له حسن بالنظر إلى نفسه على ما فسره الشارح واما الثاني فلأن حسن الوسائط[4] إذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فبالأولى ان لا

1 زاد في (ب1) [حسنه]. وهو الصواب .
2 في (ب1) و (ب2) [الغير]. وهو الصواب .
3 سقطت من (ب2).
4 حسن الواسطة : ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه .

كأنه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان، أحدهما: أن هذه الأفعال ليست حسنة بالنظر إلى نفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالأمر والمتصفة بالحسن، وثانيهما: أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها في حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال التي ورد الأمر بها.

الحاشية

يحسن الغير سببها فيكون قوله فصار كلّ منها كأنه حسن لا بواسطة أمر في غاية الركاكة وكلام المصنف عنه في غاية [البرأة][1] حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تعبداً محضاً لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما أورده بقوله يرد عليه وجوابه ما اجاب المصنف لا ما ذكره [الشارح][2] لعدم استقامته انتهى كلامه وأجيب عنه: بأنه إنّما يقتضي عدم حسن هذا القسم إذا كان حسن الوسائط ساقطاً من كلّ وجه وليس كذلك يدل على هذا قوله: **(فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرها)** انتهى. وأنت خبير بأن هذا الجواب إنّما يدفع لزوم عدم تحقق اصل الحسن لهذا القسم ولا يدفع مخالفة التحقيق المذكور لكلام المصنف حيث دل على أن ثبوت الحسن في نفس الأمر بالغير وكونه حسناً لمعنى في نفسه على سبيل الشبه وكلام المصنف على العكس [وإنها انجر][3] كلام الشريف وقد يجاب أيضاً: بأنّ معنى عدم الحسن له بالنظر إلى نفسه عدمه إذا نظر إلى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأموراً [...][4] كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظراً إلى كونه عبادة مأموراً بها كما أشار اليه بقوله المطلوب بالأمر ومعنى عدم الاعتبار حسن الوسائط وجعله كالعدم جعل حسنها مضمحلاً في [جنب][5] حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالأمر نفس تلك الأفعال التي ورد الأمر بها ولهذا جعل هذا القسم من قبيل [الحسن][6] لمعنى في نفسه مشابهاً بحسن لغيره ولم يعكس وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يلائم كلام الشارح سيما قوله: فيما سيأتي وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مأمورا به.

1 في (ب1) [البراءة]. وهو الصواب .
2 سقطت من (ب2). واالصواب إثباتها.
3 في (ب1) [واليه اجر]. وهو الصواب .
4 زاد في (ب1) [بها]. وهو الصواب .
5 سقطت من (ب2). واالصواب إثباتها.
6 سقطت من (ب1). واالصواب إثباتها.

البيت، لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة، والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها

أمّا الأول: فلأن الزكاة في نفسها تنقيص للمال إنما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير، والصوم في نفسه إضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها مالكها من النعم، وإنما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الأمَّارة بالسوء التي هي أعدى أعداء الأنْسان زجراً لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات، والحج في نفسه قطع للمسافة إلى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والأماكن، وإنما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى إياه وإضافته إليه ففيه تعظيم له.

وأما الثاني: فلأن الفقير والبيت وإن كان يستحقان الإحسان والزيارة نظراً إلى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج إذ العبادة حق الله تعالى خاصة، والأحسن أن يقال: الفقير إنما يستحق الإحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه؛ لأنه بيت كسائر البيوت والنفس وإن كانت بحسب الفطرة محلاً للخير والشر إلّا أنها للمعاصي أقبل وإلى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلي لها فكأنها

قوله: **(والأحسن ان يقال)** انتهى. قيل وجه الاحسنية ان في الوجه الأول ملاحظة شرف الوسائط وحسنها وفي الوجه الثاني لا يلاحظ وعدم الملاحظة انسب بالغرض وهو بيان كون هذه الاشياء كأنها حسنة في نفسها والوسائط في حكم العدم وقيل وجه الأحسنية ان الفقير والبيت ليسا بمستحقين بالنظر إلى الفقير وشرف البيت في نفسه بل بالنظر إلى أنّه تعالى لعموم كونه ووفور نعمه جعل الفقير [مستحق لهذا][1] الاحسان وأنه لا ختصاص العزة والشرف [يع][2] يعز من يشاء جعل البيت محرماً ومشرفاً مستحقاً لشرف الزيادة وفي الوجه ايذان بهذا بخلاف الوجه السابق فصار أحسن وأنت خبير بأن الانسب للمقام هو الأول.

1 في (ب2) [مستحقا بهذا]. وهو الصواب .

2 في (ب1) [به]. وهو الصواب .

مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الإحراق فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كلّ من الزكاة والصوم والحج حسناً لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة.

وقد يقال: إن هذه الوسائط لم يعتبر؛ لأنه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها، واعترض بأن الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لا نفس الحاجة، وشهوة النفس وشرف الأمكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد، وأجيب بأن دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها؟ وإنما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر، إذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لأجل

الحاشية

قوله: **(فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قه)** هذا المعنى ايماء إلى حسن قهرها وبالنظر إلى معنى آخر وهو زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات وبهذا يظهر أن لا مخالفة بين ما ذكره ههنا وبين قوله فيما سبق وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء[1].

قوله: **(وقد يقال)** أيْ: في بيان المقام الثاني.

قوله: **(فكيف يكون وسائط حسنها؟)** قيل: لو سلم النفسيه بحسب الخارج [ويكن التغاير][2] الذهني في كونها وسائط الحسن ولا شك فيه.

قوله: **(وفيه نظر)** لا الوسائط أجيب عنه: بمنع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما أن الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الأول ولا يكون المعنى الأول متصفاً بهما كما تقرر في موضعه ويؤيده انهم اعتبر ظاهر في حسن الجهاد المأمور به كفر الكافر [...][3] واسطة صرح به فخر الاسلام[4].

---

1 الصوم إنما حسن لحصول قهر النفس الأمارة بالسوء لا لأنه حسن لذاته ، والزكاة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير ، وكذا الحج إنما صار حسنا بواسطة أنه زيارة أمكنة عظمها الله . فهذه الوسائط تثبت بخلق الله لا اختيار للعبد فيها . فصارت هذه العبادات حسنة خالة من العبد لله تعالى بلا واسطة .

2 في(ب2) [فيكفي المغايرة]. وهو الصواب .

3 زاد في (ب1) [واسلام الميت].

4 الرازي : أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي الشافعي . توفي سنة (606هـ) اشهر كتبه : تفسير الرازي ، والمحصول ، والمطالب العالية ، والمعالم في أصول الفقه. ينظر ترجمته : ابن خلكان ، وفيات الاعيان (3ج/ص381) ، الذهبي ، سير أعلام النبلاء (ج21/ص500) ، ابن السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى (ج5/ص33) .

التوضيح

فارتفع الوسائط فصارت تعبداً محضاً لله تعالى) يرد عليه أنكم إن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم إذا بينتم أن جهة حسنها

التلويح

حسنها، وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المصنف رحمه الله تعالى بأن الوسائط هي لدفع القهر والزيارة المخصوصة، ولا خفاء في أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج، وفي عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى.

الحاشية

قوله: **(ولا خفاء في انها ليست نفس الزكاة)** فإن الزكاة ايتاء جزء مقدر من النصاب الحول للفقير المسلم الذي ليس [...][1] شيء ولا مولاه ودفع الحاجة بعد صرف الفقير المال إلى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة بل هو الاحرام [والوقوف][2] بعرفة وطواف الزيارة وكذا الصوم امساك مع النية ولو ساعة فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار.

قوله: **(والمقصود ماصرح به [المصنف)** أيْ: من][3] فخر الاسلام ما صرح به المصنف من أن الوسائط دفع حاجة الفقير وزيارة المكان الشريف فالمضاف محذوف في الموضعين وشرف المكان بمعنى المكان الشريف والدليل على حذف المضاف فإنّه اعتبر الواسطة في الأول أمراً اختيارياً [أيْ:][4] قهر النفس.

1 زاد في (ب1) [له] و في (ب2) [بها]. الصواب ما جاء في (ب1) .
2 في (ب2) [والوقوع]. الصواب ما أثبته في المتن.
3 سقطت من (ب2).
4 في (ب2) [أعني]. الصواب ما أثبته في المتن.

قوله: (يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الإيراد، وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وإن كان بغيرها بدلالة العقل إلّا أن ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا، فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فألحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأموراً به كما هو رأي الأشعري، وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين، حاصل الأول: أنا لا نجعل جهة حسنها كونها مأموراً بها بل نستدل بذلك على أنها حسنة في نفسها وإن لم ندرك جهة حسنها كما أن الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور

الحاشية

قوله: **(هذه العبادات الثلاثة)** [1] الحاق التاء بالثلاثة [بتأويل][2] العبادات بالأفعال ويقرب منه تأويل الشريف لفظ المذاهب بالطرق في قول صاحب المواقف وهي [يعني][3] [ذلك][4] المذاهب أربع.

قوله: **(فألحقت بما هو حسن بعينه)** انتهى. لا يخفى ضعفه لأنه إذا جعل الأمر الذي كان الحسن لأجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأموراً به فيأبى شيء يكون حسناً حتى يلحق بالحسن بمعنى في نفسه [وبالجملة الاشكال إنّما هو في تقسيم الحسن بمعنى في نفسه][5] إلى هذه الأقسام الثلاثة ومن البين أن الجواب المذكور لا يدفع هذا الاشكال.

1 المقصود الصوم ، والزكاة ، والحج .
2 في (ب2) [لتاويل]. وهو الصواب.
3 في (ب1) [معنى].
4 في (ب2) [تلك].
5 سقطت من (ب2) والصواب إثباتها .

التوضيح

لمعنى في نفسها كونها تعبداً محضاً لله تعالى فيكون عينها حسناً لكونها مأموراً بها لا لذاتها ولا لجزئها، وإن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأموراً به فهذا عين مذهب الأشعري ولا يستقيم

التلويح

به لمعنى في نفسه، وحاصل الثاني: أن كلّ ما أمر به الشارع فالإتيان به حسن لذاته بمعنى أن العقل يحكم بأن طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن الإتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه إتياناً بالمأمور به.

وعند الأشعري لا يحسن ذلك عقلاً بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها، فالحسن

الحاشية

قوله: **(لما أن الأمر المطلق)**[1] الخالي عن القرينة الدالة على أن المأمور به حسن بمعنى في نفسه أو غيره.

---

1 الأمر المطلق : لقد تكلم كثير من الأصوليين عن هذه المسألة تحت عنوان " الأمر المطلق على الفور أو على التراخي " والأمر كما عرفه الآمدي : "طلب الفعل على جهة الإستعلاء " . الآمدي ، الإحكام (ج2/ص365) . ومعنى الفعل على الفور : "وجوب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان " . ويسمى الأمر المطلق الخالي عن القرينة . اما الفعل على التراخي : " هو الفعل الذي لا يجب فورا ، ويجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان" . البخاري ، كشف الأسرار (ج1/ص373) . وقد اختلف الأصوليون في دلالة الأمر المطلق هل يجب أداؤه على الفور أو لا يجب ؟ عند تجريده عن القرينة الدالة على الفورية وذلك على مذاهب .

المذهب الأول : الأمر المطلق لا يدل على الفور ولا على التراخي وإنما يفيد مطلق الطلب وهو القدر المشترك بينهما. فطبيعة الأمر تفيد طلب الفعل فقط ، وأيهما حصل كان مجزيا فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به ، أمّا الفور والتراخي فيستفادان من قرائن خارجة عن صيغة الأمر . وهو المذهب المختار عند الحنفية ، كما نسب ألى المالكية ، وإلى الشافعية .

ينظر : السرخسي ، أصول السرخسي (ج1/ص26) ، الزركشي ، البحر المحيط (ج1/ص396) ، السبكي ، الإبهاج (ج2/ص85) .

المذهب الثاني : الأمر المطلق يقتضي الفور ولا يسع معه التأخير . وهذا المذهب من لوازم القول بالتكرار ، فالذين قالوا أن الأمر يفيد التكرار قالوا : بأنه يفيد الفور ضرورة ؛ لأن التكراريعني تعلق التكليف بجميع الأوقات ، وعليه فلا بد من استغراق الأوقات لفعل المأمور به مرة بعد مرة ، وعليه فلا بد من المبادرة .

ينظر : الشيرازي ، اللمع (ص52) . وقد عزي هذا القول لمعظم الحنفية . كما نسب للمالكية البغداديين ، وهو مذهب بعض الشافعية ، والحنابلة ، والظاهرية ينظر : الزركشي ، البحر المحيط (ج2/ص396) ، الباجي ، أحكام الفصول (ج2/ص218) ، ابن السمعاني ، قواطع الأدلة (ج1/ص75) ، ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، روضة الناضر، مؤسسة الريان، ط2، 1423ه، (ج2/ص12) ، ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام (ج1/ص307) .

المذهب الثالث : الأمر المطلق يفيد التراخي . وهو للرازي ، والقرافي . ينظر : الرازي ، المحصول (ج2/ص113) ، القرافي ، نفائس الأصول (ج2/ص183) .

المذهب الرابع : الأمر المطلق يدل على وجوب إيقاع الفعل في الحال . وقد نقل هذا القول عن القاضي عبد الجبار ، والباقلاني . ينظر : الزركشي ، البحر المحيط (ج2/ص397)

المذهب الخامس : التوقف . وهو مذهب إمام الحرمين . ينظر : الجويني ، البرهان (ج1/ص232) .

المذهب السادس : وهو مذهب البيضاوي ، والقرافي . ينظر : الإسنوي ، نهاية السؤل (ج2/ص47) ، القرافي ، نفائس الأصول (ج2/ص179) .

الراجح : هو المذهب الأول وهو قول الجمهور ؛ وذلك لأن اوأمر الشرع منها ما هو مقيد ومنها ما هو مطلق ، والمعلوم أنه يجب العمل بالمطلق على إطلاقه ، والمقيد على تقييده ، والقول بفورية الأمر المطلق تقييد له بدون دليل.

تقسيم الحسن إلى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره؛ لأن كلّ المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان:

الأول: أنه قد علم مما تقدم أن حسن الفعل عند الأشعري لكونه مأموراً به، وعندنا: لا بل إنما أمر به لأنه كان حسناً قال الله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ (النحل: ٩٠).

التلويح

لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه إتياناً بالمأمور به كالإيمان والصلاة، ونوع يكون حسنه لكونه إتياناً بالمأمور به كالزكاة ونحوها، ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الإتيان به لأجل كونه مأموراً به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسناً لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به، لجواز أن يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه. وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه إتياناً بالمأمور به صار النوع الثاني مغايراً للنوع الأول وإلا فالإتيان بالمأمور به أيضاً حسن لعينه، ثم النوعان وإن تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لأمر واحد كالإيمان يحسن لذاته ولكونه إتياناً بالمأمور به، والأول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه إتياناً بالمأمور به، ولغيره باعتبار كونه شرطاً للصلاة. فإن قيل: المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الإتيان بهذه الأشياء إذ العبد

الحاشية

قوله: **(كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه)**[1] قيل: فيه إشكال وهو أن الوضوء إذا كان للتبرد ينبغي أن لا يحسن أصلاً أن لا يستحق فاعله حينئذ المدح عاجلا والثواب اجلاً وقد يجاب: بأن الوضوء للتبرد من حيث أن فعله وسيلة إلى صحة الصلاة يستحق فاعله المدح عاجلاً والثواب اجلاً نعم الثواب الواجب شرعاً بمقتضى الوعد إنّما هو بالنية وفيه تأمل.

1 الوضوء حسن لمعنى في غيره، وهو التمكن من أداء الصلاة ، وما هو مقصود لا يصير مؤدى بعينة ، لهذا يجوز الوضوء بغير نية .

إنما هو مأمور بإيقاع الفعل وإحداثه فما معنى الإتيان بالمأمور به والإتيان هو نفس المأمور به، قلنا: قد سبق أن ههنا معنى مصدرياً ومعنى حاصلاً بالمصدر، والأول هو الإيقاع، والثاني هو الهيئة الموقعة فأرادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالإتيان به إيقاعه وإحداثه، فإن قيل: فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع أن الكلام فيه. قلنا: المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنه حسن المأمور به فإن قيل: كلّ من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كلّ منها حسناً لجزئه فيكون حسناً لمعنى في نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكلفات. قلنا: كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءاً منها لجواز أن يكون خارجاً عنه صادقاً عليه والأمر كذلك إذ ليست جزءاً من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة.

الحاشية

قوله: **(قلنا: قد سبق)** انتهى. قيل: لو قال في الجواب أنهم تسامحوا في اطلاق المأمور به على الحاصل بالمصدر بناء على أنه اثر للإيقاع المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثاني ولم يحتج إلى الاعتذار في [المال][1] بالتسامح ويكون قصر للمسافة.

قوله: **(فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به)** انتهى. إذ لا شك أن الحسن هو نفس الاتيان وقوله مع أن الكلام فيه اشارة إلى ما قال في صدر البحث والمأمور به في صفة الحسن.

قوله: **(ليس جزء من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة)** قيل: السر في أنهم جعلوا العبادة من جزء من الصلاة دون غيره من الزكاة والصوم والحج أن ذاتي الشيء لا يكون بالإضافة إلى شيء آخر وكون هذه الأشياء عبادة بالإضافة إلى ما ذكر من الوسائط وما يكون للشيء بالإضافة إلى غيره عرض له وفي فصول البدائع الفارق في أن العبادة جزء الصلاة دونها مفهوماتها.

1 في (ب2) [المثال].

التوضيح

يقتضي كونه عدلاً وإحساناً قبل الأمر لكنه خفي عن العقل فأظهره الله تعالى بالأمر، فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسناً لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى.

التلويح

قوله: (يقتضي كونه عدلاً وإحساناً) لا نزاع للأشعري في كون العدل عدلاً والإحسان إحساناً قبل الشرع وإنما النزاع في كونه مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً.

الحاشية

قوله: **(وإنما النزاع في كونه مناط للمدح عاجلا والثواب آجلا)** وكون كلّ من العدل والإحسان مناط للثواب آجلاً قيل: ورود الأمر به غير مسلم عنده وإن سلم كونه مناط للمدح عاجلاً ولو في نظر [الشارع][1] فلا يرد الاعتراض بأن الاشعري إذا لم ينازع فيما ذكر ثبت المدعى لأنه عبارة عن كونه الفعل قبل ورود الشرع بحيث استحق فاعله المدح أو الذم في نظر الشارع بمعنى أن العقل يدرك أنه كذلك لا أن يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة[2].

قوله: **(المصنف: إن الأمر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الأول)** هو الحسن بمعنى في نفسه[3] والضرب الأول منه هو الذي لا يقبل سقوط التكليف فإن قلت: سياق كلامه يشعر بأن الزكاة من الضرب الأول مع أن مثله شبيه بالحسن لمعنى في غيره وقد صرح الشارح بأن هذه القسم يحتمل السقوط قلت: سيجيء أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عند أن دليل الدليل وقد صرف الدليل ههنا عن عدم احتمال السقوط فيبقى الحسن لمعنى في نفسه وهو مراد المصنف.

---

1 في (ب1) [الشارح].

2 اختلف الاشاعرة والمعتزلة في ادراك العقل لحسن الأفعال وقبحها وكونها مناط للمدح والذم عاجلا والثواب آجلا . فالاشاعرة يقولون : ليس للعقل القدرة على ادراك أن الفعل يكون مناط الثواب والعقاب ، ويثبت هذا بورود الشرع .
ينظر : الجويني ، الأرشاد (ص258) .
أمّا المتزلة فيقولون : يستطيع العقل أن يدرك حسن الافعال وقبحها ، وبذلك يكون المدح على فعل الخير ، والعقاب على فعل الشر .
ينظر : عبد الجبار المعتزلي ، المحيط بالتكليف (ص234) .

3 ينقسم المأمور به لحسن في نفسه ألى قسمين . القسم الأول : حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال . القسم الثاني : حسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال . انظر : السرخسي ، أصول السرخسي (ج1/ص564) ، الزركشي ، البحر المحيط (ص583) .

التوضيح

والثاني: أن الإتيان بالمأمور به من حيث أنه إتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه؛ لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما لا يحكم العقل بحسنه خلافاً للأشعري فإن شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلاً، فأداء الزكاة يكون حسناً لمعنى في نفسه؛ لأنه إتيان بالمأمور به والإتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه.

وعند الأشعري إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى فهذا بناء على أن الحسن لمعنى في نفسه نوعان: أحدهما: أن يكون حسناً إمّا لعينه وإما لجزئه، والثاني: أن يكون حسناً لكونه إتياناً بالمأمور به، وقد يجتمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فإنه حسن لعينه وإتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول بدون الثاني وإذا أتى به لكونه حسناً لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضاً على العكس في الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأموراً به وقد أتى به لكونه مأموراً به، كالوضوء فعلم فساد ما قال أن كلّ المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى؛ لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأموراً به فالوضوء غير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوي بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه؛ لأنه إتيان بالمأمور به (حتى شُرِطَ فيه الأهلية الكاملة) فإن العبادات يشترط لها الأهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبيّ بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الأهلية إن شاء الله تعالى.

التلويح

قوله: (فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها) لقائل أن يقول: لا نسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه.

الحاشية

قوله: **(ولقائل أن يقول)** انتهى. اجيب عنه: بأن الفعل إنّما يكون قرينة على ذلك في الملاحظة الابتدائية وبعد التأمل يعلم أن حسن الواسطة [ساقط][1]من درجة الاعتبار كما سبق تحقيقه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر؛ لأن حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الأمر المطلق الخالي عن القرائن مطلقا [والعقل][2] فيما نحن قرينة على ما ذكر ولو بحسب الملاحظة الابتدائية فلا يكون التفريع المذكور فتأمل.

1 في (ب2) [ساقطة].

2 في(ب2) [والقول].

(وأما الثاني): وهو الحسن لغيره (فذلك الغير إمّا منفصل عن هذا المأمور به) كأداء الجمعة فإنه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إمّا قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فأسقطت قولي: إمّا قائم بنفسه؛ لأن الأعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائماً بهذا المأمور به فقوله: منفصل يكون مكرراً (كالسعي إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة، فالوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج

التلويح

قوله: (فذلك الغير إمّا منفصل) عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال أيْ: بالمأمور به الحسن لغيره، وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه أيْ: ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به، والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالإتيان بالمأمور به بل يفتقر إلى إتيان به على حدة، وهذا معنى كونه منفصلاً فيكون مغنياً عن ذكره. وظاهر أن ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والإشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة مثلاً عرض فكيف يقوم بنفسه؟ وكان حق العبارة أن يقول: إمّا منفصل وإما غير منفصل لكنه قال: وإما قائم بهذا المأمور به تنبيهاً على أن المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل.

قوله: (فلا يحتاج) أيْ: الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى النية؛ لأن الصلاة إنما تفتقر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر إلى النية هو وصفه لا ذاته.

الحاشية

قوله: (**إنّما يفتقر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة**) فيه [تسامح؛ لأن كونه طهارة][1] ليس ذات الوضوء بل هو أيضاً وصف من اوصافه ولو قال: إنّما يفتقر اليه لكونه طهارة لا لكونه عبادة لاصاب.

---

1 سقطت من (ب1).

التوضيح

في كونه وسيلة لها إلى النية، وإما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى إن أسلم الكفار بأجمعهم لا يُشرع الجهاد وإن قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدّى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن

التلويح

قوله: (كالجهاد) فإنه يحسن بواسطة الغير الذي هو إعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما، وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أنهما إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت، وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كفر الكافر وإسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعني الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه إلّا أنه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقاً لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير.

قوله: (ولما كان المقصود) يعني أن المأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب

الحاشية

قوله: **(الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى)** قال في فصول البدائع معترضاً على المصنف [عد][1]واسطة نحو العموم خارجاً محمولاً كقهر النفس لا النفس ونحو الوضوء خارجاً غير محمولا كالصلاة لا لكونه [ممكن][2] منها ونحو الجهاد خارجاً محمولاً أيضاً كإعلاء الدين لا كفر الكافر مع مخالفته لكلمات المشايخ لحكم ظاهر إلّا أنّه أراد بالانفصال انتهى. هذا اشارة إلى الجواب عن ثاني وجهي الاعتراض قيل: وبه يخرج الجواب عن الأول وان لم يتعرض له الشارح بأنّ يقال: لما جاز ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير جاز ان يذكر الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقيق ذلك أيضاً.

1 في (ب2) [غير].
2 في (ب1) و (ب2) [ممكنا].

يكون الغير قائماً بالمأمور به (لا الضرب الأول) وهو أن يكون الغير منفصلاً عن المأمور به (شبيهاً بالقسم الأول) وهو الحسن لمعنى في نفسه.

وجه المشابهة: أن مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم إعلاء كلمة الله تعالى، لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب إعلاء كلمة الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير الأداء لكن في الخارج عينه وكما أن الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق

التلويح

المفهوم، فإن كان مغايراً له بحسب الخارج أيضاً كأداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه، وإن لم يكن مغايراً له بحسب الخارج كالجهاد وإعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه، فإن قلت: لِمَ جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج؟ قلت: لأنه لا جهة هنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في الحكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال: لأن الواسطة

الحاشية

قوله: **(كأداء الجمعة والسعي)**[1] المراد بالسعي هو المشي بلا سرعة إذ الفقهاء اجمعوا على ان يمشي على هيئة في الجمعة وروي عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير[...][2] ان معنى قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟﴾ (الجمعة: ٩)، اقبلوا على العمل الذي أمرتم به وامضوا فيه.

قوله: **(قلت: لأنه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط)** قيل: فيه نظر وهو أن يقال لم لا يجوز اعلاء كلمة الله تعالى مندرجاً في الجهاد حيث يوجدان بوجود فيكون من قبيل الحسن بمعنى في نفسه إذ لا يتعين جعل الوسائط في حكم العدم طريقاً إلى ارتفاعها فتأمل.

قوله: **(وقد يقال)** أيْ: في جواب السؤال.

---

1 السعي إلى الجمعة حسن لمعنى في غيره ، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة ، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجودا بمجرد وجود المأمور به من السعي ، وحكمه أن يسقط بالأداء إذا حصل المقصود به ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به حتى إذا حمله إنسان ألى موضع مكرها بعد السعي قبل أداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه ، وإذا حصل المقصود بدون السعي بأن حُمل مكرها إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقط إعتبار السعي . وإذا سقط عنه الجمعة لمرض أو سفر سقط عنه السعي .

ينظر: السرخسي ، أصول السرخسي (ج1/ص566) .

2 زاد في (ب1) [رضي الله عنهم].

التوضيح

والكاتب لكن في الخارج هو عينهما، فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج وهو عين الإعلاء والإعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول؛ لأن السعي غير أداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج.

(والأمر المطلق) أيْ: من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عنه إن دل الدليل) أيْ: الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه؛ (لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف إلى الكامل لزم أن الأمر المطلق يكون أمراً كاملاً بأن يكون للإيجاب، فأمّا الأمر الذي للإباحة أو الندب فناقص في كونه أمراً إذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الأمر أيْ: لو لم

التلويح

ههنا كفر الكافر وإسلام الميت وهما اختيار العبد وقد عرفت ما فيه.

قوله: (والأمر المطلق) عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى: أن الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول؛ لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل، فحمل المصنف القسم الأول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال، وعدل عن قوله: ويحتمل الضرب الثاني إلى قوله: ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة، ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسناً لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره.

الحاشية

قوله: **(وقد عرفت ما فيه)** من أن الواسطة في صورة العكس أيضاً باختيار العبد فلا فرق [ومن أن][1] كفر الكافر وإسلام الميت مما لا يتأدى بنفس المأمور به ومن أن الواسطة ينبغي أن يكون حسنة والكفر ليس كذلك وقد عرفت انت ما في الاخر من المنع والله أعلم.

1 في (ب2) [في].

التوضيح

يكن الشيء حسناً لما أمر الله تعالى به، (فيكون الأمر الكامل) أيْ: الأمر الذي هو للإيجاب (مقتضياً للحسن الكامل) لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الإيجاب محصلاً لفعله ومانعاً من تركه، فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به، وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف.

(وكونه عبادة يوجب ذلك أيضاً) وقوله ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى أنه إتيان بالمأمور به، وإنما اخترت في الأول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب؛ لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثاني موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل (فقال الشافعي – رحمه الله

التلويح

ولا يخفى أن استدلاله الثاني وهو أن كون المأمور به لمطلق الأمر عبادة يوجب ذلك لا يدل إلّا على كونه حسناً لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به، ولذا صرح بأن ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه، إلّا أن المذكور في سائر الكتب أن الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به، وذكر في " شروح

الحاشية

قوله: **(ولا يخفى أن استدلاله الثاني)** في عدم دلالته على ما ذكره بحث يؤيده فخر الاسلام جعله مقتضياً الكمال صفة المأمور به وهو ما لا [يفيد][1] السقوط والحق أن لا يدل إلّا على ذلك وأن المراد بكمال صفة المأمور [...][2] في كلام فخر الاسلام الحسن العيني.

قوله: **(إلّا أن المذكور في سائر الكتب)** انتهى. يعني أن ما حمل المصنف كلام فخر الاسلام عليه مخالف لسائر الكتب ولما حمله عليه شراحه.

1 في (ب1) [يقبل].

2 زاد في (ب2) [وهو ملا يقبل].

التوضيح

تعالى-: الأمر بالجمعة يوجب صفة حسنها وأن لا يكون المشروع في ذلك اليوم إلّا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور إذا لم تفت الجمعة، ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) فإذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا: لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن الأصل هو الظهر، لكنا أُمرنا بإقامة الجمعة مُقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم ﴿ فَٱسۡعَوۡاْ ﴾ (الجمعة: ٩)، لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فإذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فإنتقض الظهر) هذه المسألة تفريع على أن الأمر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في أمرين:

أحدهما: أن غير المعذور إذا أدى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا، بناء على أن الأصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور.

التلويح

أصول" فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن المراد بالضرب الأول من القسم الأول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما ألحق به حكماً وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها، والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعني ما يكون حسناً لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى.

قوله: (والفرق بينهما) هو أن المقتضي متقدم بمعنى أن الشيء يكون حسناً ثم يتعلق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلق إلّا بما هو حسن، والموجب متأخر، بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتياناً بالمأمور به، ولا يتصور ذلك إلّا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال: إن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعري من موجباته.

قوله: (ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه أنه لم يؤمر بإقامة الجمعة عيناً بل له الخيار

الحاشية

قوله: **(ما يقابل القسم الأول)** مع أن الظاهر من السياق أن يراد به ما يكون قسماً منه.

قوله: **(المصنف: وأن لا يكون المشروع)** إلّا في حق من تناول الأمر وذلك لانعقاد الاجماع على أنه لا يلزم إلّا أحدهما وقد تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروعاً له.

التوضيح

وثانيهما: أن المعذور إذا أدى الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض؛ لأن الأمر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور، فالعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل، لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فإذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فإنتقض الظهر.

التلويح

بينها وبين الظهر فإذا أدى أحدهما اندفع الآخر.

قوله: (فصل) ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضرباً ثالثاً يسمى الجامع وهو ما يكون حسناً لحسن شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه. وحاصل كلامه: أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته، ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها، ولا يخفى أن فيه نوع تكلف

الحاشية

قوله: (**يسمى الجامع**)[1] وجه التسمية أنه يجمع القسمين اعني ما حسن في [لعينه ولغيره][2] وقد مر أنه يجتمع الحسن بالاعتبارين في [شيء][3] واحد كالمرأة الجميلة إذا تزينت بزينة اكتسبت حسناً زائد على حسنها بتلك الزينة ونظيره الظهر المخلوق بأدائه فإن أداه صار حسناً لغيره احتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد أن كان حسناً في نفسه.

قوله: (**وهي القدرة**) الضمير راجع إلى الشرط والتأنيث باعتبار الخير.

قوله: (**فصار**) أيْ: أداء العبادة أو الضرب الثالث.

قوله: (**أن فيه نوع تكلف**) أيْ: في جعل المجموع قسما مستقلاً نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له لأن القدرة ليست من الأفعال الاختيارية فلا يتصف بالحسن على ما مر من الشارح على أن

---

1 يقصد ما حسن لحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلاة ، أو ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكاة ، فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وعملا ، والزكاة ملحقة بها وقد إزدادت كلّ واحدة حسنا بإعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الأداء . وهذا القسم يسمى جامعا لإشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره ، وقد يجتمع الحسن بالإعتبارين في شيء واحد . ينظر : البخاري ، كشف الأسرار (ج1/ص484) .

2 في(ب1) و (ب2) [بعينه وبغيره].

3 في (ب2) [شخص].

فصل

(التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافاً للأشعري؛ لأنه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾(البقرة: ٢٨٦).

التلويح

وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلاً على حدة.

وذكر أن التكليف بما لا يطاق أيْ: لا يقدر عليه غير جائز لوجهين: الأول أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين، والثاني: أنه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾(البقرة: ٢٨٦). وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج: ٧٨)، وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع وإلا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن

الحاشية

القاعاني[1] ذكر في شرح المعنى أن القدرة ليست شرطاً لحسن المأمور به الذي نحن بصدده بل شرط لحسن التكليف به فالحق أن لا يجعل هذا قسماً من النوع الثاني للمأمور به [...][2] بل يذكر ابتداء كما فعله القاضي أبو زيد[3].

قوله: **(ليس أولى)** بل عكسه أولى لأن ما بالذات مقدم على ما بالغير.

قوله: **(وإلا لزم امكان كذبه تعالى وهو محال)** [أشار في شرح المقاصد غيره إلى جوابه بأن لزوم المحال ليس لذات الملزوم بل العارض وهو الجبر فلا ينافي امكان الملزوم في نفسه][4] وهو المدعى.

1 جاء ذكر هذا العالم في الحاشية وبجميع النسخ بلفظ "القاعاني " وبالبحث تبين أن اسمه " القاءاني " ، أمّا عن ترجمته فهو : منصور بن أحمد بن يزيد الخوارزمي القاءاني ، الحنفي (ابو محمد) ، فقيه وأصولي . توفي سنة (775هـ) .
أشهر كتبه : شرح المغني للخبازي في أصول الفقه .
ينظر ترجمته : ابن خلكان ، وفيات الأعيان (ج1 /ص296) ، الذهبي ، سير أعلام النبلاء (ج17/ص190) ، الزركلي ، الأعلام (ج6/ص76) .

2 زاد في (ب2) [فلا يتصف به]. وهو الصواب.

3 القاضي أبو زيد: عبدالله بن عمر بن عيسى ، الدبوسي البخاري الحنفي . أول من وضع علم الخلاف . توفي سنة (430هـ).
أشهر كتبه : تقويم الأدلة ، والأسرار ، والأمد الأقصى. ينظر ترجمته : ابن خلكان، وفيات الأعيان (ص756)، الذهبي، سير أعلام النبلاء (ج17/ص251).

4 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

إلى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقاً واقع عنده في غيره) أيْ: واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته (كإيمان أبي جهل وعندنا: ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على

التلويح

الاستدلال بالآية على عدم الجواز وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز. ولم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلّا أنه نسب إليه لأصلين أحدهما: أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء، وثانيهما: أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء، والتكليف قبل الفعل لا

الحاشية

قوله: **(ينسب اليه الأصلين)**[1] فيه بحث؛ وهو أن الاشعري يجوز التكليف بالمحال[2] ولا يقول يكون جميع التكاليف [من قبيل][3] التكليف بالمحال فليس منشأ مذهبه الأصوليين المذكورين وإلا لقال بأن جميع التكاليف من قبيل التكليف بالمحال بل منشأه عدم القول بالحسن والقبح العقليين[4] وأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

---

1 المقصود الحسن والقبح .

2 ترجم بعض العلماء لهذه المسألة بتكليف ما لا يطاق ، وبعضهم ترجم لها بالتكليف بالمحال أو التكليف بالممتنع . ينظر : الطوفي ، درء القول القبيح (ص51) ، البخاري ، كشف الأسرار (ج1/ص191) ، الزركشي ، سلاسل الذهب (ص136). وذكر العلماء أن ما لا يطاق ينقسم إلى قسمين . القسم الأول : ما كان الخلل فيه راجعا إلى المأمور نفسه أيْ: المكلف ، ويسمى تكليف المحال ، وذلك كتكليف الميت والجماد ومن لا يعقل من الأحياء ، وقد نقل الإسنوي في جوازه قولين للأشعري . ولا خلاف في عدم صحة التكليف فيه . قال ابن السبكي عن هذا القسم " وقد اتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح " . ينظر : ابن السبكي ، الإبهاج (ج1/ص112) . القسم الثاني : ما كان الخلل فيه راجعا إلى المأمور به ، أيْ: الفعل المكلف به ، ويسمى التكليف بالمحال ، وهو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه . وهذا القسم هو المقصود عند إيراد مسألة تكليف ما لا يطاق .

3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

4 نُقل اختلاف العلماء في مسألة التكليف بما لا يطاق من جانبين . الجانب الأول : الجواز العقلي ، وقداختلف العلماء فيه على أقوال . القول الأول : جواز تكليف ما لا يطاق عقلا . وهو قول للحنفية ، وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية . ينظر : أبي علي الفراء ، العدة في أصول الفقه (ج2/ص393) ، الشاطبي ،نفائس الأصول (ج4/ص1552) ، ابن مفلح ، أصول الفقه (ج1/ص275) ، الجويني ، الإرشاد (ص/93) . القول الثاني : امتناع تكليف ما لا يطاق عقلا . وهو قول أكثر الحنفية والشافعية و المشهور عند المعتزلة . ينظر : البخاري ، كشف الأسرار (ج1/ص191) ، الإسنوي ، نهاية السول (ج1/ص189) ، التلمساني، ابن الشافعي، شرح المعالم في أصول الفقه، حققه: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419ه، (ج1/ص353) . الجانب الثاني : الوقوع الشرعي ، وقد اختلف القائلون بالجواز العقلي لتكليف ما لا يطاق هل وقع شرعا في الأقسام المتنازع عليها أو لا ؟ على أقوال . القول الأول : عدم وقوع ما لا يطاق شرعا ، وهو قول الجمهور . ينظر : الزركشي ، البحر المحيط (ج1/ص389) . القول الثاني : وقوع ما لا يطاق شرعا ، وهو قول الأشعري . ينظر : الجويني ، البرهان (ج1/ص89) . والراجح في هذه المسألة : أن تكليف ما لا يطاق غير جائز عقلا ولا جائز شرعا ؛ وذلك لورود الآيات القرآنية الكثيرة ، والأحاديث النبوية الوفيرة الدالة على نفي الحرج في الشريعة الإسلامية . ومن تلك الآيات : قوله تعالى : "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " سورة البقرة ، الآية (185) وقوله تعالى : "لا تكلف نفس إلّا وسعها " سورة البقرة ، الآية (286) . ومن الأحاديث قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ "إن الدين يسر ، ولن يشاد الدين أحد إلّا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا " . رواه البخاري في صحيصه في كتاب الإيمان ، باب الدين يسر ، وقول النبيّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ : " أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة " .

معه لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلّا في المستقبل فهو خال التكليف غير مستطيع.

قوله: (وهو غير واقع) ما لا يطلق إمّا أن يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضاً شاهد على ذلك والآيات ناطقة به، وإما أن يكون

الحاشية

قوله: (ولهذا ناسب ذكر هذه المسألة ههنا) قال في فصول البدائع نسبة تكليف المحال إلى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيف؛ لأنهما لا يقتضيانها فإن مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرته الكاسبة بإيقاعه عادة [وهي][1] بالقدرة المفسرة بصحة الآلات ولأسباب إجماعاً لا الاستطاعة. الحقيقية وإلا لكان كلّ تكليف تكليفاً بالمحال؛ لأن الفعل معها واجب فطلبه طلب ايجاد الموجود وهو تكليف محال ؛ لأن الطلب يقتضي مطلوباً غير حاصل لا أنه تكليف بالمحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل إجماعاً؛ لأن من [جوز][2] لم يعمم اللزوم أن لا يقتضى أحد لأنه إذا لم يأت بالمأمور ولم يكلف به ح وبهذا يندفع أيضا أن الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف إلّا بالمحال ولأن قوله بأن الافعال مخلوقة لله تعالى[3] مبني على أن ترجيح الاختيار من جانبه كما قال الجهمية[4] من أن أفعال الحيوانات كحركة الجمادات فيكون امتناع أحد الطرفين بالغير ونحن مساعدون على التكليف [بمثله][5].

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

2 في (ب1) [جوزه]. وهو الصواب.

3 اختلف العلماء في خلق أفعال العباد ، هل هي مخلوقة لله أو لأنفسهم ؟ على أقوال :

القول الأول : إن أفعال العباد مخلوقة لله ، والعباد مجبورون على أفعالهم ، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا إختيار . وهذا قول الجبرية.

القول الثاني : أن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وليست مخلوقة لله ، فللعباد إرادة وقدرة مستقلة عن أرادة الله وقدرته . وهذا قول المعتزلة .

القول الثالث : أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وهي كسب للعباد ، والمراد بالكسب : مقارنته لقدرته إرادته من غبر أن يكون هناك منه تأثير . وهذا قول الاشاعرة .

القول الرابع : أن أفعال العباد مخلوقة لله ، لكن للعباد إرادة جزئية ، وهي غير مخلوقة . وهذا قول الماتردية .

القول الخامس : إن الله خالق أفعال العباد كلها ، والعباد فاعلون لها حقيقة ، ولهم إرادة وقدرة على أعمالهم ، خاضعة لمشيئة الله الكونية .

وهذا قول أهل السنة ، وهو القول الراجح .

ينظر : البخاري ، خلق أفعال العباد (ص39،76) ، عبد الجبار ، المغني (ج1 ، ص16)، الجويني ، الإرشاد، (ص98) ، شيخ الإسلام ابن تيمية ، القضاء والقدر (ص290) ، ابن القيم ، شفاء العليل (ج1/ص145) .

4 الجهمية : هم أتباع الجهم بن صفوان السمرقندي ، معطلة في الصفات ، جبرية القدر ، مرجئة في الإيمان .

ينظر ترجمتهم : أبي الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين (ص278) ، الإسفرائيني ، الفرق بين لفرق (ص211) ، الشهرستاني ، الملل والنحل (ص36) .

5 سقطت من (ب1). والصواب ما أثبته.

التوضيح

أن لقدرة العبد تأثيراً في أفعاله توسطاً بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم.

فإن قيل: التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً؛ لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال. قلنا: نعم لكن للعبد قصد اختياري، فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها، ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أيْ: الحالة المذكورة بإجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً وهو القصد.

التلويح

ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه يقع إنما النزاع فيما علم أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار، فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا؟.

الحاشية

[قوله: **(لانتفاء شرط)** اي شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بأن لا يكون الفعل من جنس][1] ما يتعلق به القدرة [بخلق][2] الاجسام فإن القدرة [الحادثة][3] لا تتعلق بالجواهر أصلاً أو يكون من جنسه لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به [حد][4] الجبل والطيران إلى السماء.

قوله: **(أو وجود مانع)** كعلم الله تعالى بعدم وقوعه او ارادته او اختياره سبحانه بعدم وقوعه خلافاً للأشعري[5] فإن عنده التكليف ببعض منه واقع وصورة وجود المانع المذكور وان لم يقل بوقوع صورة

1 سقطت من (ب1). والصواب ما أثبته.

2 في (ب1) [كخلق]. وهو الصواب .

3 في (ب2) [الجازمة]. الصواب ما أثبته في المتن .

4 في (ب1) [كحمل]. وهو الصواب .

5من أسباب اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الحسن والقبح الأمر هل يشترط فيه الإرادة أم لا ؟ فالمعتزلة يشترطونها والأشاعرة لا يشترطونها . والحق ما عليه السلف من أن الإرادة قسمان .الأول : الإرادة الشرعية الدينية : وهي التي بمعنى المحبة والرضى ، فهذه يشترط فيها إرادة الآمر ، إذ لا يأمر الله إلّا بما يريد ويرضى . والثاني : الإرادة الكونية القدرية : وهي الشاملة لجميع الحوادث ، فهذه الإرادة لا يشترط فيها إرادة الآمر ، إذ قد يأمر الله عباده بما لا يريد على هذا التفسير . ينظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (ج8/ص131) ، ابن القيم ، شفاء العليل (ج1/ص142) .

التوضيح

(على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الإمكان) هذا جواب عن دليل الأشعري وهو أن الله تعالى علم في الأزل أن أبا جهل لا يؤمن أصلاً فإن آمن ينقلب علم الله جهلاً وهو محال فإيمانه محال فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً بالمحال فنجيب: بأن الله علم كلّ شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه من حيز الإمكان، أيْ: عن

التلويح

فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده، ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلّا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر، وعند الأشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلاً أو وقوع الكذب في اختياره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع، وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرجه عن الإمكان أيْ: عن كونه مقدوراً لأبي جهل ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه، غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وإنما فسر الإمكان بذلك لأن البقاء على الإمكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع.

وقوله: (العلم تابع للمعلوم) لا حاجة إليه في الجواب إلّا أنه دفع لما يقال أن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق، ضرورة أن علم الله تعالى إمّا متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدر، ولقائل أن يمنع كون العلم تابعاً للمعلوم بمعنى أنه لا يتعلق إلّا بعد وقوعه، فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون وحينئذٍ يلزم

الحاشية

انتفاء الشرط الذي ذكرنا.

قوله: **(ولقائل أن يمنع كون العلم)** انتهى. فيه بحث؛ إذ ليس في كلام المصنف [ما يدل على][1] أنه أراد تبعية العلم للمعلول المعنى الذي ذكره الشارح حتى يرد عليه اعتراضه بل مراده ما هو المشهور من أن العلم بوقوع شيء في وقت معين لصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لأن صله وحكاية عنه.

1 سقطت من (ب1). والصواب ما أثبته.

الوجوب أو الامتناع، ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعاً للمعلوم أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم وقوعاً أو عدم وقوع، ويكفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو إخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد؛ لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختياراً وقدرة في الإيمان وعدمه وكذا في الإخبار.

وقد يقال في تقرير دليل الأشعري: إن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبيّ عليه الصلاة

الحاشية

قوله: **(ويكفى في الجواب)** أنه أراد بهذا الكلام عدم الاحتياج إلى ذكر تبعية العلم للمعلوم في الجواب ففيه بحث؛ لأن الجواب الذي ذكره نفسه لا يتم إلّا بهذه المقدمة فإن قوله إن الله تعالى لم يعلم أنّه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته إنّما يتم باعتبار تبعية العلم للمعلوم إذ لو كان الأمر بالعكس بأن يكون العلم سببا مؤثراً موجبا للوقوع والإيقاع لزم وقوع الفعل وعدمه بسبب كون علم الله تعالى متعلقاً به فمن اين يبقى له اختيار حتى يتم الجواب فتأمل.

قوله: **(وكذا في الأخبار)** كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (البقرة: ٦).

قوله: **(وقد يقال تقدير)** انتهى. هذا التقدير لإمام الحرمين[1] في الارشاد ولا يخفى أنه يدل على أن التكليف الممتنع لذاته جائز[2] بل واقع كما صرح به في شرح المقاصد فلا يطابق ما ذكره المصنف من دعوى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته إلّا بتكليف بعيد فلذا قال [...][3] وقد يقال.

---

1 إمام الحرمين : هو أبو المعالي عبدالله بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله الجويني الشافعي ، المشهور بإمام الحرمين ، فقيه ، وأصولي . توفي سنة (478هـ) . من أشهر كتبه : نهاية المطلب ، والبرهان في أصول الفقه ، والإرشاد والشامل في أصول الدين .ينظر ترجمته : ابن الصلاح ، طبقات الشافعية (ج2/ص799) ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان (ج2/ص341) ، الذهبي ، سير أعلام النبلاء (ج18/ص468) .

2 فرق بعض علماء المعتزلة بين المستحيل لذاته ، وهو الممتنع عقلا وعادة ، كالجمع بين الضدين ، وبين المستحيل لغيره ، وهو الممتنع عادة لا عقلا ، كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيل ، فجوزوا التكليف بالثاني ومنعوا التكليف بالأول . ينظر : تاج الدين السبكي ، تشنيف المسامع (ج1/ص285) ، ولي الدين العراقي ، الغيث الهامع (ج1/ص87) .

3 زاد في (ب1) [الله تعالى]. وهو الصواب.

أن يكون مقدوراً ومختاراً له (وعنده: لا تأثير لها) أيْ: لقدرة العبد في أفعاله (بل هو مجبور ثم

والسلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلاً عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جواباً عن ذلك ولا مخلص إلّا بما قيل: إن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الإخبار بأنه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه.

قوله: **(وهومحال)** لأن التصديق في الأخبار بأنه لا يصدق في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة أنه صدقه في شيء وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً وهذا هو الذي أشار إلى اختياره في شرح العضد[1] وعلى هذا لا يحتاج في بيان الاستحالة إلى توسيط علم المصدق بالخبر المذكور [لتصديقه][2] حتى يرد منع لزوم لجواز أن لا يخلق الله تعالى علماً بذلك التصديق وان كان مخالفاً للعادة بخلاف ما إذا علل الاستحالة ما يوجد من نفسه خلافه.

قوله: **(ولا مخلص إلّا بما قيل)** انتهى. قال جدي في فصول البدائع لقائل أن يقول الايمان إن كان التصديق [...][3] بكل كان نفيه لا يؤمنون رفع الايجاب الكلي إلّا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشيء وهو هذا النص فليس هذا الدليل مما كما ظن.

قوله: **(ولا يخفى ما فيه)** قال الفاضل الشريف فإن الايمان حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الاشخاص والأزمان بمعنى أن التكليف تارة بالتصديق بجميع ما علم مجيئه عليه الصلاة والسلام به [وأخرى قاعدا التصديق بأنه لا يصدق مستبعد جداً والأظهر في الجواب أن الايمان في حق كلّ مكلف][4] [...][5] التصديق في الجميع إجمالاً وفي كلّ معلوم تفصيلاً وذلك ممكن في نفسه متصور من

---

1 شرح العضد للإيجي : أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشافعي ، عضد الدين ، كان من أئمة الأصول والعربية والمنطق . توفي سنة (756هـ) .
أشهر كتبه : شرح مختصر ابن حاجب ، والمواقف .
ينظر ترجمته : ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة (ج5/ص429) ، ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب (ج6/ص174) ، المراغي ، الفتح المبين (ج2/ص166) .

2 في (ب1) [لتصديقهم]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 زاد في(ب1) [في الجملة لم يلزم من التكليف بأنّه بما أن]. وهو الصواب.

4 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

5 زاد في (ب2) [بما عدا]. وهو الصواب.

عندنا عدم جوازه) أيْ: عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصلح واجب على الله

قوله: (وعنده) أي: لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري، لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلاً وهذا باطل بالإجماع، إذ الأشعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم.

قوله: (ثم عندنا) يعني أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده، ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجباً فيكون التكليف ممتنعاً، وعندنا: مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول: ليس معنى الوجوب على الله

أيْ: جهل وقوعه لجواز ان لا يكون مجيء الأخبار بعدم التصديق معلوما له على التفصيل وعلم الله اخباره للرسول عليه الصلاة والسلام لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه الصلاة والسلام: ﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾ (هود: ٣٦). قوله: **(أي: لو كان التكليف)** انتهى. في هذا التفسير إشارة إلى مقصود المصنف من قوله: **(وعنده)** انتهى. تزييف الأشعري لا مجرد نقل مذهبه فقط.

قوله: **(ولقائل أن يقول)** انتهى. قال بعض الفضلاء التحقق أنه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو كلف بما لا يطاق لاستحق [الذم][1] تعالى عن ذلك [علوا كبيراً][2] ونحن لا نقول به فإن له عز شأنه أن يتصرف [...][3]

1 في (ب1) [الذنب]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

3 زاد في (ب2) [في ملكه كيف شاء]. وهو الصواب.

التوضيح

خلافاً للمعتزلة؛ بل بناء على أنه لا يليق بحكمته وفضله، ثم القدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس

التلويح

تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العباد وإحساناً وهذا قول بوجوب الأصلح فإن قيل: لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلاً وإحساناً قلنا: فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع.

قوله: (ثم القدرة شرط لوجوب الأداء) فإن قيل: نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور

الحاشية

وبالجملة معنى الوجوب عندهم للعبد حقاً على الله تعالى بحيث لو لم [يعقل][1] في حقه لكان جابراً تعالى عن ذلك وعندنا الله لطفاً وفضلاً لو فعل كان متفضلاً منعماً لا مؤدياً حقاً ثم من الاشياء [العز][2] الأصلح[3] ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واختلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو مناف للحكم وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة أيضاً إلّا ان **([عندنا)** انتهى.][4] المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا مدرك آخر وقد يجاب أيضاً: بأن المبنى عندنا أن التكليف بما لا يطاق قبيح وفعل القبيح لا يجوز لأن تركه حسن فيجب حتى يرجع إلى وجوب الأصلح وفرق بين وجوب الحسن وامتناع القبيح والأول هو الاعتزال بخلاف الثاني[5] وقد يجاب عن [...][6] أصل الاعتراض بوجه آخر وهو أن معنى كلام أهل السنة إن تكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في

---

1 في (ب1) و (ب2) [يفعل]. وهو الصواب.

2 في (ب1) و (ب2) [غير]. وهو الصواب.

3الأصلح : هو إذا وجد صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح .
ينظر : الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام (ص406) .

4 سقطت من (ب1) و(ب2). وهو الصواب.

5اتفق المعتزلة على أن الله لا يفعل إلّا الصلاح والخير وأنه يجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح عباده . واختلفوا في وجوب الاصلح عليه تعالى على ثلاثة آراء . الرأي الأول : أنه يجب عليه . سبحانه . فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم . الرأي الثاني : أنه يجب عليه . سبحانه . فعل الأصلح لعباده في دينهم فقط ، فلم يوجبوا على الله خلق العالم ، ولاتكليف العباد. الرأي الثالث : أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ؛ لأن الأصلح لا نهاية له . فلا أصلح منه . أمّا جمهور العلماء فقالوا : لا يجب على الله فعل الصلاح والأصلح ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه تعالى يفعل ما فيه خير للعباد لا على سبيل الوجوب بل ذلك على سبيل الإحسان والتفضل .
ينظر : الجويني ، الإرشاد (ص112،118) ، الشهرستاني ، نهاية الإقدام (ص397) .

6 زاد في (ب1) [بتكليف من]. والصواب ما أثبته في المتن.

بدون الأمر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين:

الأول: أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الأداء وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف ألا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول.

الثاني: أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلّا بما يستطيع العبد إيقاعه وإحداثه عند تعلق الإرادة به وإلا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الأمر وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة، لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه.

الحاشية

نفس الأمر من الله تعالى؛ لأنه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز أن يقع في نفس الأمر من الله تعالى ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه بل يلزم وجوبه عليه تعالى إلّا يرى أن وجوب كونه تعالى حياً عالماً مريداً قادراً في نفس الأمر واجب ولا يلزم منه أن يكون واجبه عليه تعالى فليتأمل.

قوله: **(وأجيب بوجهين:)** حاصل الأول منع قوله أن نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف وبيان أنّه قد ينفك عنه وحاصل الثاني المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة[1] فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بأن ليس معنى اشتراطها بها أن القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وهي حال تعلق الإرادة وقد يقال الجواب الثاني بعيد عن الصواب إذ نفس الوجوب حاصل [بالتسبب][2] والأهلية سواء كان قادرا عند [تعلق][3] الارادة به أم لا.

1 القدرة : هي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة ، وصفة تؤثر على قوة الإرادة . الجرجاني : التعريفات (ص221) .

2 في (ب1) [بالسنة] وفي(ب2) [بالسبب]. والصواب ما أثبته في المتن.

3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

الوجوب؛ لأنه قد ينفك عن وجوب الأداء فلا حاجة إلى القدرة) وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء في الفصل المتأخر (بل هو يثبت) أيْ: نفس الوجوب (بالسبب والأهلية على ما يأتي) أيْ: في فصل الأهلية.

(والقدرة نوعان: ممكنة وميسرة. فالممكنة: أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به) أيْ: من غير حرج (غالباً) وإنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة؛

التلويح

قوله: (لأنه قد ينفك) أيْ: قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء، فحينئذٍ لا يحتاج إلى القدرة التي منشأ الاحتياج إليها هو الأداء، وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلّا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الأداء لا نفس الوجوب.

قوله: (من غير حرج غالباً) قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لكن لا يتمكن منه بدونهما إلّا بحرج عظيم في الغالب، وفرق بين الغالب، والكثير بأن كلّ ما ليس بكثير نادر وليس كلّ ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً، واعتبر بالصحة والمرض والجذام فإن الأول غالب والثاني كثير والثالث نادر.

الحاشية

قوله: **(وهو مصادرة على المطلوب)** قال الفاضل الشريف يمكن أن يقال كون وجوب الأداء مشروطا بالقدرة بناء على أنه نفس وجوب الأداء مستلزم له [وتنبيه][1] بأنه ينفك عن وجوب الأداء الذي هو التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفاً ولا مستلزماً له فلا يكون مشروطاً بالقدرة.

قوله: **(من غير حرج غالباً)** الأول قيد المتمكن والثاني أيضاً قيد له بعد تقيده بالأول.

قوله: **(وفرق بين الكثيرين)** انتهى. حاصله أن الغالب [أشمل][2] من الكثير [والكثير][3] من النادر وهذا بحسب الاصطلاح ولا مشاحة فيه.

1 في (ب1) و (ب2) [وبينه]. والصواب ما أثبته في المتن.
2 في (ب2) [اشتمل]. والصواب ما أثبته في المتن.
3 في (ب2) [الكبير]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

(وهي شرط الأداء كلّ واجب فضلاً من الله تعالى بدنياً كان أو مالياً، فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعداً أو مومياً معه) أيْ: مع العجز (وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً، فعلى هذا) يتصل بقوله: وهي شرط لأداء كلّ واجب (قال زفر: لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة في الجزء الأخير من الوقت؛ لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة قلنا: إنما يشترط حقيقة

التلويح

قوله: (وهي) أيْ: القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كلّ واجب فضلاً من الله لأن القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل، فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً من الله ومِنَّة.

الحاشية

قوله: **(لوجوب أداء كلّ واجب عنه)** وأشار إلى حذف المضاف في عبارة المصنف.

قوله: المصنف: **(فلهذا يجب التيمم مع العجز)** أيْ: تكون القدرة الممكنة[1] شرطاً لوجوب الأداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وليس له مُعين وقيل إعانة الحر والمرأة كعدمها وفي العبد روايتان لانتفاء تلك القدرة بل وجب التيمم وكذا لم يجب الصلاة قائماً بل وجب قاعداً وبما ذكر ظهر أنه لو صرح في [التفريع][2] يجاب النفي لكان أوضح.

قوله: قال المصنف: **(وسقط الزكاة)** توضيحه أن ابن السبيل إذا كان له مال في بيته وحال عليه الحول وجب عليه أداؤه الزكاة وإذا [سلك][3] النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب إجماعاً.

---

1 القدرة الممكنة : عبارة عن أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه بدنيا أو ماليا .
الجرجاني ، التعريفات (ص221) .

2 في (ب1) و (ب2) [التعريف]. وهو الصواب .

3 في (ب1) و (ب2) [هلك]. وهو الصواب .

التوضيح

القدرة للأداء إذا كان هو الفرض، وأما ههنا فالفرض القضاء، وقد وجد السبب فإمكان القدرة على

التلويح

قوله: (فإمكان القدرة على الأداء بإمكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كافٍ للقضاء، ولم يعتبر إمكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وإمكان قدرة الشيخ الفإني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الأعمى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت؛ لأن القضاء أيضاً متعذر في هذه الصور.

الحاشية

قوله: **(فإمكان القدرة على الاداء)** قال الفاضل الشريف وفيه نظر؛ إذ لا حاجة في استخراج الخلافية الزفرية إلى التزام القدرة المتوهمة والحق أن توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا وقالوا بالوجوب في هذه[...][1] احتياطا فلأن [يتأتى][2] شيء ليس عمله أولى من أن يترك ما عليه ولهذا لم يؤثر [...][3] الشروع في الجزء الأخير اتفاقاً.

قوله: **(ولم يعتبر امكان القدرة)** انتهى. جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إذا اعتبر [مكان][4] القدرة بإمكان امتدد الوقت في حق وجوب أداء الصلاة ينبغي أن يعتبر امكان القدرة في الحج بلا زاد وراحلة وكذا الكلام في أخواته.

قوله: **(مع أن هذا أقرب)** إلى الوقوع.

قوله: **(متعذر في هذه الصورة)** أمّا في الحج فلأن جميع سنين العمر وقت الأداء بعد الوجوب فلا يكون بالتأخير عن السنة الأولى قضاء وأما في الشيخ [الفإني][5] فلان إذا قدر على القضاء بعد الأكل والفدية لم يكن فإنياً بل مريضاً وقد فرضناه فإنياً وأما في [المقعد][6] فلأنه إذا صلى في الوقت [بالقدر][7] سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الأعمى إذا خلق الله تعالى فيه

1 زاد في (ب1) و (ب2) [المسئلة]. وهو الصواب.
2 في (ب1) [اثبات] ،وفي (ب2) [بيان]. والصواب ما أثبته في المتن.
3 زاد في (ب1) [ترك] ،وفي (ب2) [بدعوة ترك]. والصواب ما جاء في (ب2).
4 في (ب2) [إمكان]. وهو الصواب.
5 في (ب1) [الثاني]. والصواب ما اثبته في المتن .
6 في (ب1) [القصد]. والصواب ما أثبته في المتن.
7 في (ب1) [مابقدر]. وهو الصواب.

الأداء بإمكان امتداد الوقت كافٍ لوجوب القضاء، كمسألة الحلف بمس السماء) فإنه ينعقد اليمين لإمكان البر في الجملة كما كان للنبي – عليه السلام– فإمكان الأصل وهو البر كافٍ لوجوب الخلف

التلويح

قوله: (كما في مسألة الحلف بمس السماء) هذا بخلاف يمين الغموس؛ لأنه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال، إذ بإعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجوداً فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعله.

الحاشية

البصر حتى [وجب][1] الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى.

قوله: **(بخلاف يمين الغموس)**[2] هي الحلف على أمر ماضٍ يتعمد الكذب فيه وحكمها أنه يأثم فيها صاحبها لقوله عليه الصلاة والسلام: " من حلف كاذبا أدخله الله النار "[3] ولا كفارة فيها إلّا التوبة والاستغفار وسميت غموساً؛ لأنها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار قولهم يمين الغموس بالإضافة خطأ لغة وسماعاً؛ لأن الموصوف لا يضاف إلى الصفة والصواب اليمين الغموس وليس هذا كعلم الطب كما توهم لأن الطب ليس بصفة ولا من قبيل مسجد الجامع لأن تقديره مسجد [الوقت الجامه][4] وهو مدفوع بأنّ هذا من اضافة الجنس إلى نوع لغرض البيان والتوضيح كما في خاتم فضة وإضافة العام إلى الخاص يجوز اتفاقاً لحصول التخصيص في ذلك العام من ذلك الخاص.

قوله: **(بدون أن يفعل)** وفعله بعد [الاعادة][5] وإن أمكن لا يصير ماضياً.

---

1 في (ب2) [يجب عليه]. وهو الصواب.

2 اليمين الغموس : هي اليمين الكاذبة عمدا ، وسميت غموسا لأنها تغمس صاحبها في الإثم ، ومن ثم في النار ، والإتيان باليمين الغموس حرام ، ومن الكبائر . النووي ، تهذيب الأسماء واللغات (ج3/ص244) .

3 قال ابن حجر العسقلاني في الدراية في تخريج أحاديث الهداية "حديث من حلف بالله كاذبا أدخله الله النار ، لم أجده هكذا لكن الطبراني من حديث الأشعث في قصة مخاصمته مع الخضرمي فقال إن هو حلف كاذبا ليدخله الله النار ولإبن حبأنّ من حديث أبي أمامة من حلف على يمين فيها فاجر ليقتطع بها مال أمرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار وهو للشيخين من حديث ابن مسعود بلفظ لقي الله تعالى وهو عليه غضبأنّ ولأبي داود عن عمران بن حصين رفعه منحلف على يمين مصبورة كاذبا فليتبوأ بوجهه مقعده من النار ".

4 في (ب1) [الجامع]. وهو الصواب.

5 في (ب1) [الإيمان]. وهو الصواب.

التوضيح

وهو الكفارة على أن القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقط وقد وجدت هنا.

(فأمّا القدرة الحقيقية فإنها مقارنة للفعل) أيْ: ولئن سلمنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كافٍ لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل

التلويح

قوله: (فأمّا القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله، والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها، ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال: إن القدرة التي شرط تقدمها على

الحاشية

قوله: **(قبل)** الظاهر أنّه مبني على جواز بقاء الاعراض.

قوله: **(وبعده)** قيل عليه المراد بالقدرة ههنا القدرة بالنظر إلى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لأن الفعل بعد [ما تعلق به القدرة يوجد لا يكون مقدوراً بمعنى ما يصلح أن يتعلق به القدرة وإن كان مقدورا][1] بمعنى ما تعلق به القدرة ويمكن أن يجاب: بأن المراد بالتعدية بقاء القدرة بعد انعدام الفعل وصلاحية التعلق ثابتة نظراً إلى صحة الإعادة ولا يقدح فيه [قبليتها][2] بالنظر اليها لأن المراد القبلية التي ذكرها أولاً القبلية نظراً إلى ابتداء وجوده فيتحقق التقابل بل لنا أن نمنع عدم الصلاحية المذكورة حال بقاء الفعل نظراً إلى الاعادة.

1 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

2 في (ب1) [قبلتيها]،وفي (ب2) [قبلها]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

هنا؛ لأن القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل؛ لأن العلّة التامة تكون مقارنة

التلويح

وجوب أداء العبادات هي سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

فإن قيل: يجب أن يكون التكليف مشروطاً بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع. قلنا: معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف، ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك، وبأنه لو كان التكليف مشروطاً بما ذكرتم لما توجه التكليف إلّا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة.

والتحقيق: أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل، وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً مختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده وبهذا يندفع ما يقال: إن الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف إلّا بالمحال لأن في الأول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل.

الحاشية

قوله: **(هي سلامة الالات والأسباب)**[1] فيه بحث؛ لأن الوقت [من جملة أسباب الأداء][2] بلا مرية ولائم سلامته في محل النزاع وبهذا يندفع أيْ: بالتحقيق المذكور ووجه الاندفاع أن التكليف بالممتنع إنما يلزم إذا كلف بإيقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بإيقاعة في المستقبل بالمباشرة.

1 يقول الجويني : المقصود بالأسباب والآلات ، الأسباب : الأشياء . والآلات : الأشياء التي تكون بها المعونة . الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص217) .

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

للمعلول إذ لو كانت سابقة زماناً يلزم تخلف المعلول عن العلّة التامة (أو نقول: القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم، ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أيْ: الممكنة (لبقاء الواجب، إذ التمكن على الأداء يستغني عن بقائها) أيْ: استمرارها (فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه؛ لأن الحج وجب بالقدرة

التلويح

قوله: (أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله: منع المقدمة المطوية القائلة: بأن ما لا يجب أداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء.

قوله: (ولا يشترط) يحتمل أن يكون جواباً آخر عن دليل زفر وأن يكون ابتداء كلام، يعني أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المفتقر إلى

الحاشية

قوله: **(منع المقدمة المطوية)** يريد أن في دليل زفر[1] مقدمة مطوية هي الكبرى والمذكور في المتن أعني قوله لأنه لا يجب الأداء صغرى الدليل ولا حاجة إلى تأويله بقولك أداؤه غير واجب بناء على أنه لا بد في الشكل الأول من إيجاب الصغرى كما هو المشهور؛ لأن السلب ههنا في جانب المحمول فالقضية موجبة معدولة المحمول والدليل هكذا [الصلاة][2] في آخر الوقت لا يجب أداؤها وكل ما لا يجب أداؤه لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب: أن اشتراط القدرة لوجوب الأداء فلو سلم عدمها فالقضاء ليس مبنياً عليه بل على نفس الوجوب كما في صوم المريض والمسافر وفيه بحث فإن وجوب القضاء للتكليف[...][3] بدون شرطه[4].

قوله: **(جوابا آخر عن دليل زفر)** فيه بحث؛ لأن دليله مبني على أنه لا يجب الأداء لعدم القدرة

---

1 زفر : أبو الهذيل ، زفر بن الهذيل بن قيس العنبري ، الفقيه والمجتهد . توفي سنة (158هـ) .
كتبه : لم يُنقل لزفر مؤلفات .
ينظر ترجمته : الذهبي ، العبر (ج2/ص317) ، القرشي ، الجواهر المضيئه ، (ج1/ص543) ، ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب (ج1/ص243) .

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

3 زاد في (ب1) و (ب2) [فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا بواقع التكليف].

4 يقول زفر في مسألة التكليف بالممتنع : إذا صار الأنسان أهلا للتكليف في آخر الوقت بأن أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو طهرت الحائض أو فاق المجنون في آخر الوقت ، بحيث لا يتمكن من أداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلاة ؛ لأنه ليس قادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضروريات القدرة ، فلم يثبت التكليف لعدم شرطه . ينظر : البخاري ، كشف الأسرار (ج2/ص13) .

حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء، وأما التمكن من الأداء فمستغنٍ عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها، وإذا كان الوجوب باقياً بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتاً بدونها فلا يكون شرطاً للقضاء بل للأداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بنص جديد.

وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه في النفس الأخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في

الحاشية

وكونها غير مشروط البقاء الواجب مبني على وجود الوجوب والقدرة وزفر ينفيهما فكيف يكون جواباً عنه.

قوله: **(بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها)** وذا ثابت بإمكان امتداد الوقت على ما مر.

قوله: **(بل بقاء التكليف الأول)** وقد مر منافي فصل قصر العام أن البقاء أسهل من الابتداء [فكم][1] من شيء لا يجوز انتفاء ويجوز بقاء كالبيع [بالحصة][2] ونظائره.

قوله: **(لا بنص جديد)** ولو كان بنص جديد لم يكن بد من أن يشترط القدرة في القضاء؛ لأنه تكليف آخر.

قوله: **(وقد يستدل على اختصاص)** انتهى. هذا الاستدلال لا تعلق له لكلام زفر رحمه الله؛ لأن قوله بعدم وجوب القضاء على من صار أهل الصلاة في آخر الوقت لعدم القدرة الممكنة على الأداء [لا لعدم القدرة[...][3] الممكنة على لا لعدم القدرة قي حق الأداء][4] ولو بالتوهم[...][5] أثره في خلقه وهو القضاء ولا [خلف][6] للقضاء فلم يعتبر في حقه أصلاً وقد يعارض بأن من فاتته صلاة في الصحة

---

1 في (ب1) [حكم]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1) [بالخصومة]. وهو الصواب.

3 زاد في (ب1) [على القضاء ثم حاصل هذا الدليل المذكور ان اعتبار هذه القدرة]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

5 زاد في (1)، و(ب2) [ليظهر]. وهو الصواب.

6 في (ب1) [حق]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

الممكنة فقط؛ لأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالباً)اعلم أن جعل الزاد والراحلة

التلويح

الجزء الأخير من الوقت إذ لا خلف للقضاء، وجوابه: أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الإثم المؤاخذة مع أن الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل: لا فرق بين الأداء والقضاء في أن كلاً منهما إن كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها، وإن كان مطلوباً لأمر آخر يكفي توهم القدرة ففي النَّفَسِ الأخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة.

الحاشية

[فقضاها][1] في حالة المرض قاعداً أو مضطجعاً أو مومياً يخرج عن العهدة ولم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة؛ لأن القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها.

قوله: **(وجوابه: أن ذلك)** انتهى. حاصل الجواب أن للقضاء أيضاً خلفاء وهو المؤاخذة الأخروية فيكفي [توهم][2] القدرة في النفس الأخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يدفع هذا الجواب بأن الحكم بكفاية توهم القدرة عند طلب الخلف لا يجابه مقام الأصل وبإقامة صحة أسباب الخلف مع صحة أسباب الأصل للإحتياط الإمتثال بقدر الإمكان والمؤاخذة في الآخرة لا يتعلق بها إلّا الطلب ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فليتأمل.

قوله: **(ليظهر أثره في المؤاخذة [ووجوب الايصاء يلزم في النفس الأخير)** انتهى. قيل فيه شبهة وهي أن شرط][3] وجوب الاداء في الجزء الأخير من الوقت يوهم القدرة ليظهر أثره في الحلف ونحوه فلم قلتم أن توهم القدرة غير باقٍ إلى الجزء الاخير من العمر وأجيب: بأن اعتبار القدرة المتوهمة باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطا كذا في التلويح[4].

1 في (ب1) [فقضاءها]. والصواب ما أثبته في المتن.
2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
4 كتاب التلويح للتفتازاني : قد سبقت ترجمته .

التوضيح

من القدرة الممكنة يناقض قوله: لأن القدرة التي شرطناها متقدمة إلخ.

(والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الأداء كالنماء في الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا

التلويح

قوله: (لأن الزّاد والراحلة) دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما وجوب الحج، ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب، فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى.

قوله: (والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الأداء) أيْ: يسر قدرة العبد على أداء الواجب، والأظهر أن يقال: يسر الأداء على العبد بعد ما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة، فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة، ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها

الحاشية

قوله: **(ثم الظاهر انها من قبيل الالات)** اما قال الظاهر؛ لأنه يمكن جعلها من قبيل الاسباب لأنهما [تماها][1] فإن السبب للحج هو البيت ولا يتم في سببه في حق الوجوب إلّا بالزاد والراحلة.

قوله: **(أيْ: ليس قدرة العبد على أداء)** لما كان عبارة المصنف محتاجاً إلى توجيه لأن لفظة لا يجوز تعلقها يوجب وهو ظاهر ولا باليسير لأن [اليسير][2] على العبد لا على الأداء أشار إلى توجهها بجعل لام [اليسير][3] عوضا عن المضاف اليه المقدر أعني القدرة وجعل على متعلقة بذلك المقدر ولما كان في تعلقها بالقدرة [المقدرة][4] نوع خفاء قال: والأظهر أن يقال والأقرب عندي في توجه عبارة المصنف أن يجعل على الظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ ٱلۡمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفۡلَةٖ مِّنۡ أَهۡلِهَا ﴾ (القصص: ١٥) وقوله عز من قائل: ﴿ وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَ ﴾ (البقرة: ١٠٢)، أيْ: في زمن ملكه صرح به في مغنى اللبيب[5] وغيره.

---

1 في (ب1) [يتما بها]. وهو الصواب.
2 في (ب1) [التيسير]. وهو الصواب.
3 في (ب1) [الأمر]، وفي (ب2) [اليسر]. والصواب ما أثبته في المتن.
4 سقطت من (ب1) و (ب2). والصواب إثباتها.
5 مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : لجمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري ، ابن هشام الأنصاري ، من أئمة النحو العربي . توفي سنة (761هـ) .
أشهر كتبه : الإعراب في أصول الأعراب ، الألغاز ، أوضح المسالك إلى الفية إبن مالك ، الجامع الصغير ، الجامع الكبير .
ينظر ترجمته : أبن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، حققه: محمد بن عبد المعيد ضان، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط2، 1392ه، (2415) ، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، حققه: أحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، (ج2/ص96) ، الشوكاني ، البدرالطالع (ج1/ص400) ، ابن العماد ، شذرات الذهب (ج6/ص191) .

أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلّا أنه يصير به أيسر حيث لا ينتقص أصل المال وإنما يفوت بعض النماء، ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل وإحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذ البقاء غير الوجود. وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء، بخلاف الميسرة فإنها شرط فيه معنى العلية لأنها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر

الحاشية

قوله: **(يصير أيسر)** الظاهر أن أيسر مجرد عن معنى التفضيل؛ لأن الاعتبار لليسر لا لكونه أيسر.

قوله: **(ثم القدرة الممكنة)** انتهى. حاصل أن القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض ليس فيها معنى العلّة [...][1] بدليله [بغيرها صفة الواجب من العسر إلى اليسر وفيه بحث؛ لأن القدرتين سيان][2] في [تغيير][3] صفة الواجب فالقدرة الممكنة مغير من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه إلى التمكن وهو جواز ايقاعه بلا اضطرار وقلق والقدرة الميسرة من التمكن إلى اليسر فالسر في اشتراط بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى أن الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ فيه شدة الاهتمام بوجوده حتى لم يلاحظ فيه أن يكون على صفة اليسر فبعد أن وجب لا يسقط ولو كان في أداء عسر يفوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة يسر للعبد فيشترط بقاؤها لبقاء الوجوب وإلا انقلب ايسر الملاحظ في أصل الوجوب عسراً.

قوله: **(غيرت صفة الواجب)** ليس معنى التغير أن الواجب كان أولا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير إلى صفة اليسر بل معناه أنه لو كان واجباً ابتداء بالقدرة الممكنة لكان جائزاً فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة صار كان الواجب تغير من العسر إلى اليسر هذا ثم قوله بصفة الواجب اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة أو باعتبار أنّه كان له

---

1 زاد في (ب1) و (ب2) [بدليل لم يعتبر صفة الواجب مناصل الامكان والقدرة ليشترط بقاءها كبقاء الواجب لانها شرط في معنى العلّة]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

3 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

التوضيح ———

ينقلب إلى العسر، فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه تعدٍّ، فإن قيل: لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب، يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي) توجيه السؤال أنكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء

التلويح ———

إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً إلى معنى العلية؛ لأن هذه العلّة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلّا بتلك الصفة، فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر.

قوله: (فلا يجب) يعني بعدما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى، وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل: ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو

الحاشية ———

صلاحية ان يكون واجبا قبل وجودها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة [سمى لتلك][1] الصلاحية صفة الواجب.

قوله: **(لأن هذه العلّة مما لا يمكن بقاء)** انتهى. وجواب سؤال مقدور وهو أن بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلّة استغناء المشروط [عن بقاء الشرط][2] كالرمي في الحج فينبغي أن لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وتقرير الجواب ظاهر.

قوله: **(كما تم الحول)** هذه الكاف تسمى كافٍ [المفاجأة][3] ومعناها [المبادرة][4] وذلك إذا اتصلت [بما

---

1 في (ب1) [فسمي لذلك]. وهو الصواب.

2 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

3 في (ب2) [المفاجآت]. والصواب ما أثبته في المتن.

4 في (ب2) [المتبادر]. والصواب ما أثبته في المتن.

التوضيح

الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقي إذا هلك بعض النصاب. فنجيب: بأن النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه.

التلويح

يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه: أن اشتراط بقاء القدرة الميسرة إنما كان نظراً للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول: نجعل القدرة الميسرة باقية تقديراً زجراً على المتعدي ورداً لما قصده من إسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظراً للفقير.

قوله: (وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى، فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعاً إلى القدرة الممكنة، على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها.

الحاشية

نحو سلم كما يدخل وصل][1] كما يدخل الوقت ذكره ابن الخباز في النهاية[2] وأبو سعيد السيرافي[3] وغيرهما.

قوله: **(أو يقول: يجعل)** انتهى. لا يخفى مافي هذا الجواب من التعسف فإن مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من [غير وجود][4] القدرة الميسرة[5] حقيقة بعضا لاشتراط بقائها فلا يدفعه جعل القدرة المعدومة حقيقة موجودة تقديراً ولا وجه له كما لا يخفى.

قوله: **(والنصاب ليس منها)** [...][6] من الاسباب.

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.

2 ابن الخباز : أبو عبد الله ، أحمد\ بن الحسين شمس الدين الموصلي ، من نحاة الموصل . توفي سنة (637هـ) . من أشهر كتبه : النهاية في النحو ، والجواهر في مخارج الحروف ، والتوحيد ، والنظم الفريد في شرح التقييد . ينظر ترجمته : عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين (ج1/ص125) .

3 أبو سعيد السيرافي : الحسن بن عبد الله بن المزربانّ السيرافي ، أبو سعيد ، علم في النحو والأدب . توفي سنة (368هـ) . ينظر ترجمته : الزركلي ، الأعلام (ج1/ص221) .

4 سقطت من (ب1).

5 القدرة الميسرة : ما يوجب اليسر على الأداء ، وهي تقارن الفعل عند أهل السنة والأشاعرة خلافا للمعتزلة لأنها عرض لا يبقى زمانيين . الجرجاني ، التعريفات (ص221) .

6 زاد في (ب2) [يرد عليه أن سبب الزكاة ملك النصاب الثاني فكيف لا يكون ملك النصاب].

التوضيح

(قلنا: النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر ونسبته إلى كلّ المقادير سواء بل ليصير

التلويح

وهذا لا يرد على كلام القوم؛ لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب، وحصول الأهلية بأن يكون غنياً فيتمكن من الإغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن إيتاء الخمسة من المائتين وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله: ونسبة ربع العشر إلى كلّ المقادير سواء بل ربما يكون إيتاء الدرهم من الأربعين أيسر من إيتاء الخمسة من المائتين، وإذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض، لأن الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فإن قيل: فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب.

قلنا: إنما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب

الحاشية

قوله: (**بل يكفي ملك قدر المؤدي**) هذا إنّما يرد إذا لم يكن فرق بين الامكان والتمكن وأما إذا فرق بينهما بما ذكرنا فلا يخفى أنّ التمكن بمعنى جواز الايقاع بلا اضطراب وقلق لا يتحقق [يملك][1] قدرة المؤدي غالباً.

قوله: (**بل ربما يكون**) انتهى. قد يناقش فيه بأن [اتيان][2] الواحد من الأربعين يبقى في يد المالك تسعا وثلاثين والخمسة من المائتين يبقى في يده مائة وخمسة وتسعين [فكيف يكونان][3] في القلق وعدمه سواء والأول جهة المقدرة والثاني صدقة الغني والشارع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب شرط للمقدرة الممكن المانعة للقلق [والاضطراب][4] والنماء لا بيان صفة اليسر.

قوله: (**فإن قيل**) انتهى. منشأ السؤال تصريحه لعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب لا شرط اليسر.

1 سقطت من (ب2). والصواب إثباتها.
2 في (ب1) [إبقاء]. والصواب ما أثبته في المتن.
3 في "(ب1) [فيكونلن]. والصواب ما أثبته في المتن.
4 في (ب1) [والاضطرار]. وهو الصواب.

التوضيح

غنيّاً فيصير أهلاً للإغناء لقوله – عليه الصلاة والسلام–: "لا صدقة إلّا عن ظهر غنّى") ولا حد له

التلويح

ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي بأنّتفاء البعض، وبهذا يندفع ما قيل: إن تفريع قوله: فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله: ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من القدرة الميسرة وإلا فلا وجه للتفريع.

قوله: (لا صدقة إلّا عن ظهر غنى) أيْ: إلّا صادرة عن غنى، والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب، أو هو كناية عن القوة إذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده وإليه استناده، وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فإنه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود إذ كثيراً ما توجد الصدقة عن الفقير، وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة إغناء للفقير ولا يصير المرء أهلاً للإغناء إلّا بالغنى كما لا يصير أهلاً للتمليك إلّا بالملك وعليه اعتراض ظاهر،

الحاشية

قوله: **(وبهذا يندفع)** أيْ: بما قلنا من أن الزكاة إنّما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي [وصف][1] النماء.

قوله: **(فإنه لنفي الوجوب)** لأن حقيقته لنفي الوجود وهو غير مراد فيحمل على ما هو أقرب إلى المعنى الحقيقي من المجاز وهو نفي الوجوب.

قوله: **(ولا يصير المرء أهلا للإغناء وإلا بالغنى)** وبهذا لا يجب الزكاة على المديون؛ لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافيهما فإن قيل: فلم لا يمنع الدين وجوب التكفير بالمال مع كونه منافياً لليسر قلنا: يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول بعدم المنع إن الزكاة [بالافناء][2] [شكر النعمة الغناء وشرط الكمال في سببه يستحق شكره إذ لا يليق][3] من الكريم ايجاب[...][4] بمقابلة النعمة الناقصة و الدين يسقط الكمال حتى[...][5] له الصدقة وهي لا تحل للغني وأما الكفارة فالإغناء ليس بأمر أصلي فيها

---

1 في (ب1) [صفة]. وهو الصواب.

2 في (ب2) [بالاغناء]. وهو الصواب.

3 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

4 زاد في (ب2) [الشكر]. وهو الصواب.

5 زاد في (ب1) و (ب2) [حلت]. وهو الصواب.

وهو أن المعتبر في الزكاة ليس هو الإغناء الشرعي بل الإغناء عن السؤال ويدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي، فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية إغناء الفقير على الغني.

وقد يجاب: عن الاعتراض بأن المراد أن الإغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي؛ لأن الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في

فإنها يتأتى بالتحرير والصوم والإباحة ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون سائر الإثم الذي لحقه بارتكاب المحظور فظهر أنها لم يجب شكر النعمة بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وإنما شرط اولي ما يصلح لنيل الثواب واصل المال الكاف لذلك وقد وجد.

قوله: **(بين الأمرين)** أيْ: الحديث والمعقول.

قوله: **(لأن الغالب من حال الفقير)** انتهى. اندفع بهذا [التقابل][1] ما قيل أن الإغناء بصفة الحسن لا يتوقف عليه الغنى الشرعي فإنّه تعالى مدح أقواماً على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر: ٩).

---

1 في (ب1) و (ب2) [التعليل]. وهو الصواب.

أهلية الإغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي إلى الجزع المذموم في الأعم الأغلب، فإن قلت: كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام: " أفضل الصدقة جهد المقل" قلت: إن جعلت هذا الحديث نفياً للوجوب فظاهر، إذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة إلّا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً منه باعتبار كونها أشق " فإن أفضل الأعمال أحمزُها "، وإن جعلته نفياً للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام: "خير الصدقة ما يكون عن ظهرِ غنى" فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الأعم الأغلب.

وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق إلهي في الصبر على شدة الحاجة وإيثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال: المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف إن كان فقيراً ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي إلى إبطاله بالمن والاستكثار إن كان غنياً وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور.

قوله: (ولا حد له) أيْ: للغنى لأنه بكثرة المال، وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والأزمان والأحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له، وهو أعم من الفقير

الحاشية

قوله: **(جهد المقل)** الجهد بالضم والفتح [الإجهاد والتعبر وللمقر][1] المفتقر أو المطبق من أقل أيْ: افتقر إذا قل الحرة أيْ: اطاق حملها فالمعنى على الأول [أفضل][2] الصدقة عند الله تعالى درجة وثواباً صبر المقل على شدائد الفقر [ومكابرة][3] الاحتياج بإيثار غيره على نفسه [بالصدقة][4] عليه وعلى الثاني صبر المطبق حمله بحيث لا يخرج بإيثار مراد الغير على مراده.

قوله: **(على التكفف)** أيْ: ارسال الكف إلى الغير.

قوله: **(التمسك المذكور)** أيْ: التمسك على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة.

1 في (ب1) و (ب2) [الاجتهاد والبصر والمقل]. وهو الصواب.
2 في (ب2) [فضل]. والصواب ما أثبته في المتن.
3 في (ب1) [ومكابد]. وهو الصواب.
4 في (ب1) و (ب2) [بالتصديق]. والصواب ما أثبته في المتن.

فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (البقرة: ١٩٦).

التلويح

المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شيء.

قوله: (لدلالة التخيير) يعني أن التخيير الكامل، وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير، بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإنه دليل التأكيد وأنه لا بد من الأداء البتة.

الحاشية

قوله: **(بمعنى من له أدنى شيء)** تفسير [الفقر القابل][1] للمسكين.

قوله: **(لدلالة التخيير)** قيل ما ذكر من أن التخيير في الكفارة مفيد اليسر إنّما يستقيم على قول عامة الفقهاء والمتكلمين؛ لأن الواجب عندهم أحد الأشياء وأما على قول المعتزلة فلا يستقيم؛ لأن الكل واجب عندهم لكنه مخير في أداء أحدها وسقط الكل بأدائه وأجيب: بأن لا نسلم أن وجوب الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسير.

قوله: **(بخلاف التخيير صورة فقط)** اعترض عليه بمنع أن هذا التخيير [ليس][2] دليلا على التيسر غايته أن اليسر في الأول أكثر ويمنع عدم التفاوت فإن صاعاً من تمر قد يكون قيمته [مثل قيمة][3] صاعين من بر في بلادنا ففي بلاد الحجاز بالعكس.

قوله: **(وأنه لابد من الأداء البتة)** يعني أنه ليس دليلاً على التيسر كما في التخيير صورة ومعنى والقرينة على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتخيير الأول الذي صرح فيه بأنه دليل التيسر فليس به اشعار بأن ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يجب أداؤه حتى يرد عليه أن القدرة [...][4] [أيضا][5]

1 في (ب1) و (ب2) [الفقير المقابل]. وهو الصواب .
2 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.
3 سقطت من (ب1). والصواب ما أثبته في المتن.
4 زاد في (ب1) [الميسرة]. وهو الصواب .
5 سقطت من (ب1). والصواب إثباتها.

التوضيح

وليس المراد العجز في العمر؛ لأن ذا يبطل أداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل) أيْ: تشترط القدرة المقارنة للأداء (كالاستطاعة مع الفعل) أيْ: القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك أيْ: مقارنة لأداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة.

(وذا دليل اليُسر) أيْ: اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أيْ: يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب، حتى إن تحققت القدرة على الإعتاق فوجب الإعتاق ثم إن لم تبق القدرة يسقط الإعتاق؛ لأنها لما لم تتصل بالأداء علم أن القدرة المقارنة

التلويح

قوله: (لأن ذا) أيْ: كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم؛ لأن هذا العجز لا يتحقق إلّا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى، فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال.

قوله: (حتى أن تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق.

الحاشية

يوجب الأداء إلّا أنه على صفة اليسر والقدرة الممكنة [توجب][1] على صفة التمكن [...][2].

قوله: **(أراد بها تلك الرقبة أو ثمنها)** فيه بحث؛ إذ تعليل المصنف بقوله: **(لأنها لما لم يتصل بالأداء)** انتهى. لا يستقيم حينئذ لأن عدم [الاتصال][3] بالأداء لا يدل على عدم ملك الرقبة وثمنها بالظاهر من كلام المصنف هو القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير اللهم إلّا أن يقال: لما لم يتصل بالأداء علم أن ليس له ملك الرقبة أو ثمنها؛ لأن شأن المؤمن إذا حصل له ما يتمكن به على دفع الواجب عن نفسه أن يصرفه [...][4] البته فعدم صرفه دليل [عدمه][5] تقريباً.

1 في (ب2) [يوجب]. والصواب ما أثبته في المتن.
2 زاد في (ب1) [وجوب الزكاة]. وهو الصواب .
3 في (ب2) [الاتصاف]. وهو الصواب .
4 زاد في (ب1) [النبيّ عليه السلام]. والصواب ما أثبته في المتن.
5 في (ب2) [عدم]. والصواب ما أثبته في المتن.

للأداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا أن وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (إلّا أن المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعدياً فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدَّر وهو أنه لما سوى بين الزكاة والكفارة في أنهما واجبتان بالقدرة الميسرة، ينبغي أن لا تسقط الكفارة بالمال إذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فأجاب: بأن المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعدياً وهو في الزكاة معين؛ لأن الواجب جزء من النصاب فتعين أن الواجب من هذا المال فإذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن.

واعلم أن في قولهم: إن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وإلا انقلب اليسر عسراً نوع

التلويح

قوله: (إلّا أن المال ههنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر، وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة.

قوله: (واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم: يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسراً، أولاً: بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال، وثانياً: بأنا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلاً دون الآخر وهو البقاء فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر.

والجواب عن الأول: التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك؛ لأنه ما فوت

الحاشية

قوله: **(فيكون دون الزكاة)** أيْ: في اليسر وفيه بحث؛ لأن عودة دون عود الزكاة إنّما هو سبب أن الكفارة في الذمة والزكاة في عين المال لا لأن اليسر في الكفارة دون يسر اليسر في الزكاة كيف والزكاة لا تخير فيها والكفارة فيها ما يرى من التخير وتعلق حق العبد [الواجب][1] [للتسديد][2] المخالف الميسر في الزكاة أكثر لتعينه حقاً للعبد بخلاف خصلتي الكفارة فليس فيها حق للفقراء والعتق وإن كان نفعه راجعاً إلى العبد ولكن ليس حقه الواجب على المولى.

قوله: **(والجواب عن الأول)** انتهى. قال صاحب التلويح[3] هذا الجواب[...][4] إذ لا محذور ههنا أقوى

1 في (ب1) [الموجب]. وهو الصواب.

2 في (ب1) [للترديد]، وفي (ب2) [للتشديد]. والصواب ما جاء في (ب1).

3 صاحب التلويح: هو التفتازاني قد تقدمت ترجمته

4 زاد في (ب1) [فاسد]. وهو الصواب.

التوضيح

نظر؛ لأنه إن يسر الله تعالى لنا أمراً لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبداً فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فإنه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء، وأيضاً لا ينقلب اليسر عسراً فإن اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسراً بل غايته أن لا يثبت يسر آخر أنه الميسر للصواب.

التلويح

بهذا الحبس على أحد ملكاً ولا يداً بل المال حقه ملكاً ويداً وإنما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف إليه، ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحراً، ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش حتى هلك لا يوجب الضمان.

وعن الثاني: أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسر أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً فإنه محال عقلاً وإنما يصير اليسير عسيراً وبالعكس فليتأمل أنه الميسر لكل عسير.

الحاشية

من ابطال حق الفقير غايته أن الفقير غير معين بالشخص [بل المعرف][1] جنس الفقير وعدم تفويت الملك واليد لا تستلزم عدم [تفويت][2] الحق وما ذكر من الصور فلائم خلوها عن جزاء يلحقه في دار الجزاء وأنت خبير بأن الزكاة من المأمورات المطلقة كما سيصرح به في الفصل الآتي وأن الأمر المطلق لا يستلزم الفور حتى يأثم المكلف بالتأخير.

نهاية النص المحقق

1 في (ب1) [بالعرف]. والصواب ما أثبته في المتن.

2 في (ب1) [ثبوت]. والصواب ما أثبته في المتن.

الخاتمة

الحمد لله على توفيقه وامتنانه، وأشكره على جزيل فضله وعظيم إحسانه، وأشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمد رسول الله، أمّا بعد، في ما يأتي جملة من النتائج التي توصلت إليها الباحثة، وبعض التوصيات:

أولاً: النتائج:

1. الحسن في اللغة ضد القبح، والقبح في اللغة ضد الحسن. أما في الإصطلاح فالحسن: هو النافع أو ما يعود به على فاعله نفع. والقبح: هو الضار أو ما يعود به على فاعله ضرر.
2. قاعدة الحسن والقبح من مهمات القواعد وكبار المسائل ؛ وذلك لإرتباطها بعلوم عدة، كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الفقه.
3. اختلف العلماء في مسألة الحسن والقبح على أقوال ثلاثة:ـ

القول الأول: الحسن والقبح شرعيان، وهو قول الأشعرية.

القول الثاني: الحسن والقبح عقليان، وهو قول المعتزلة.

القول الثالث: أنّ العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح الأشياء، لكن لا يترتب على ذلك الإدراك وجوب ولا تحريم ولا ثواب ولا عقاب، بل الأمر في ذلك متوقف على الدليل الشرعي به.

4. أنّ الخلاف في الحسن والقبح يعود إلى الخلاف في عدة أصول أهمها:

أ. أفعال الله تعالى وأوامره ونواهيه هل هي معلله بالحكم والغايات أم لا؟ والحق في ذلك ما عليه السلف من أن الله تعالى خلق المخلوقات وفعل المفعولات وأمر بالمأموات ونهى عن المنهيات لحكمة مقصودة.

ب. إرادة الله تعالى هل تعلقها بجميع الأفعال تعلق واحد أم لا؟ والحق ما عليه السلف من أن الإراده لا تستلزم لرضا والمحبة ، فالمعاصي كلها مكروهه لله، وإن وقعت بمشيئته وخلقه، والطاعات محبوبة لله، إن لم يشأ كونها من لم يطعه.

ج. أفعال العباد. هل هي مخلوقة لله أم لأنفسهم؟ والحق في ذلك ما عليه السلف من أن الله خالق أفعال العباد كلها ، والعباد فاعلون لها حقيقة، ولهم قدرة حقيقية على أفعالهم، ولهم إراده، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم وهي خاضعة لمشيئة الله الكونية.

4. لقد ظهر لي تأثير كثير من المسائل الأصولية بالخلاف في مسألة الحسن والقبح، ومن هذه المسائل: مسألة الصلاح والأصلح، قبح المكروه، تسمية الماح حسناً، هل المباح مأمور به، وتكليف مالا يطاق.

5. الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة قدم العلم وحدوثه كبير جداً ، وذلك أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم، والمتكلمين يقولون بحدوث العالم.

6. لقد أثبت المتكلمين حدوث العالم والحادث مفتقر في وجوده إلى الغير هو واجب الوجود، فهو يتماشى مع الفطرة الإسلامية التي تقتضي من وجود مؤثر وناشىء لهذا الحادث وهو واجب الوجود الفاعل.

7. الفلاسفة تقول أن الله تعالى موجود مع العالم، والعالم قديم. وهذا باطل لأنه لا بد لهذا الكون من محدِث وقادر وهو الله تعالى.

ثانياً: التوصيات:

1. توصي الباحثة بالعناية بتحقيق كتب التراث الشرعية بشكل عام والأصولية بشكل خاص، ونفض الغبار عنها ليستفيد منها المسلمون وطلبة العلم بشكل خاص.

2. على اصحاب الإختصاص البحث أكثر في مسألة قدم العالم وحدوثه والقيام بالمناظرات والمناقشات، لجمع الأمة حول العقيدة الصافية.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية:

فهرس الأحاديث النبوية:

فهرس الأعلام

النظام	44
الرضي	53
الشوكاني	20
الطوسي	40
الرازي	44
القاءاني	183
الشيرازي	20
الكعبي	30

قائمة المراجع

1) إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، حققه مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، بدون طبعة.

2) الأبياري، علي بن إسماعيل، **التحقيق والبيان شرح البرهان**، مخطوط.

3) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، حققه: عبد السلام محمد هارون. الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر بدون طبعة وبدون تاريخ.

4) الإسفرائيني، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

5) الإسنوي، عبد الرحيم بن حسن بن علي الشافعي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، حققه: محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ – 1980م.

6) الإسنوي، عبد الرحيم بن حسن بن علي الشافعي، **زوائد الأصول على منهاج الوصول**، إلى علم الأصول، مؤسسة الكتب الثقافية ، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ – 1993م.

7) الإسنوي، عبد الرحيم بن حسن بن علي الشافعي، **نهاية السول على منهاج الوصول للبيضاوي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

8) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة الثغر**، حققه: السيد الجلينيد، دار اللواء، الرياض، بدون طبعة 1410هـ – 1989م.

9) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

10) الأصبهاني، أبو نعيم بن مهران، **حلية الأولياء**، حققه: سعيد بن سعد الإسكندراني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1409هـ.

11) الأصفهاني، شمس الدين، **بيان المختصر**، حققه: محمد مظهر، مطبعة أم القرى، مكة السعودية ، الطبعة الأولى 1406 هـ – 1986م.

12) الأفغاني، شمس الدين، الماتردية، مكتبة الصديق، بدون طبعة ، 1419هـ – 1998م.

13) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد بن أبي علي، **غاية المرام في علم الكلام**،، حققه: حسن محمود عبد اللطيف، دار إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 1391هـ – 1971م.

14) الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام** ، حققه: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1402هـ.

15) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد بن أبي علي، **المبين في شرح ألفاظ الفلاسفة والمتكلمين**، حققه: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

16) ابن أمير الحاج، شمس الدين أبو عبد الله، **التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، الطبعة الأولى 1403هـ – 1993م.

17) أمير باد شاه، محمد أمين بن محمد البخاري، **تيسير التحرير**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

18) الأمين، شريف محيي، **معجم الفرق الإسلامية**، دار الأضواء بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1406هـ 1986م.

19) الأنصاري، نظام الدين عبد العلي، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان بدون طبعة وبدون تاريخ.

20) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، مكتبة المتنبي القاهرة، مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

21) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، **شرح العضد على مختصر روضة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1413هـ – 1983م.

22) الباجي، أبو الوليد سليمان، **إحكام الفصول**، حققه: عميد المجيد زكي، دار الغرب الإسلامي، مصر، الطبعة الأولى 1407هـ – 1987م.

23) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **الأنّصاف**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

24) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، حققه: عبد الله عميدة، دار المعارف، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1421هـ – 2000م.

25) البخاري، علاء الدين البخاري الحنفي، **كشف الأسرار**، دار الكتاب الإسلامي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

26) البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، حققه، محمد زهير، دار طوق النجاة، الطبعة الثانية، 1422هـ.

27) البدخشي، محمد بن الحسن، **مناهج العقول**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ – 1984م.

28) ابن برهان، أحمد بن علي، **الوصول إلى الأصول**، حققه: عبد الحميد أبو زنيد، مكبة المصارف، الرياض، بدون طبعة، 1403هـ – 1983م.

29) البغا، مصطفى ديب، **الواضح في علوم القرآن**، دار الكلم الطيب، دار العلوم الأنّسانية، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية – 1418هـ – 1988م.

30) البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب**، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1418هـ – 1997.

31) بقا، محمد مظهر، **معجم الأصوليين**، مطابع جامعة الأم القرى، مكة المكرمة، السعودية، الطبعة الأولى، 1414هـ.

32) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسن، **القضاء والقدر**، حققه: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى 1421هـ – 2000م.

33) الترمذي، محمد بن عيسى الضحاك، **سنن الترمذي**، حققه: أحمد شاكر وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية 1395هـ – 1975م.

34) التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد في علم الكلام**، حققه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

35) التلمساني، ابن الشافعي، **شرح المعالم في أصول الفقه**، حققه: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، عالم الكتب – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى – 1419هـ – 1999م.

36) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين، احمد بن عبد الحكيم الحراني، **الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان**، حققه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، الطبعة الأولى، 1405هـ – 1985م.

37) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين بن أحمد عبد الحليم الحراني، **الرسالة الصفدية**، حققه: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، 1406هـ .

38) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين بن أحمد عبد الحليم الحراني، **منهاج السنة**، حققه: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، لبنان، ط1، بدون تاريخ.

39) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم الحراني، **درء تعارض الفضل والنقل**، دار الكنوز الأدبية، الرياض، الطبعة الأولى 1391هـ.

40) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم الحراني، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد، دار الإدارة العامة للبحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، بدون طبعة 1416هـ – 1995م.

41) ابن تيمية، شيخ الإسلام قي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، **الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

42) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، **حواشي المطالع**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.

43) الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف، **التعريفات**، حققه: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1403هـ – 1983م.

44) الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف، **شرح المواقف**، حققه: محمود محمد الدمياطي منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، 1998م.

45) الجويني، محمد بن أحمد، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**، حققه: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة.

46) ابن الحاجب، أبو عمر مجال الدين، **مختصر ابن حاجب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1403هـ – 1983م.

47) ابن الحاجب، أبو عمر مجال الدين، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1405هـ – 1985م.

48) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، حققه: محمد بن عبد المعيد ضان ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الثانية 1392هـ – 1972م.

49) ابن حزم الظاهري، أبو محمد بن حزم الأندلسي، **الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

50) حلولو، أحمد بن عبد الرحمن، **الضياء اللامع شرح بجمع الجوامع**، حققه: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشيد، الطبعة الأولى 1414هـ.

51) الحموي، أبو العباس أحمد، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1405هـ – 1985م.

52) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، حققه: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر الطبعة الأولى 1367هـ – 1948م.

53) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داوود**، حققه: محمد محيي الين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان ، بدون طبعة وبدون تاريخ.

54) الدبوسي، أبو زيد عبد الله عمر، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ – 2001م.

55) الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، **العبر في أحوال من غبر**، حققه محمد السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

56) الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، حققه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة 1420هـ – 1990م.

57) الرازي، أبو عبد الله بن عمر، **الكاشف عن أصول الدلائل**، حققه: أحمد حجازي السقا، دار الجيل – بيروت ، لبنان الطبعة الأولى 1413هـ – 1992م.

58) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، **الأربعين في أصول الدين**، دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، 1353هـ.

59) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، **المحصول**، حققه: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ – 1997م.

60) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، **المطالب العالية من العالم الإلهي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

61) الرازي، زين الدين أبو عبد الله، **مختار الصحاح**، حققه: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1420هـ – 1999م.

62) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

63) ابن رشد، محمد بن أحمد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، منشورات دار الآفاق الجديدة،، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1979م.

64) الزبيدي، محمد عبد الرزاق، **تاج العروس**، حقيقة علي شيري، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

65) الزركشي، محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتب الطبعة الأولى، 1414هـ – 1994م.

66) الزركشي، محمد بن عبد الله، **سلاسل الذهب**، حققه: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصرن الطبعة الأولى، 1411هـ – 1990م.

67) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، 2002م.

68) الزنجاني، شهاب الدين أحمد بن محمد، **تخريج الفروع على الأصول**، حقيقة محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان،الطبعة الخامسة، 1407هـ – 1987م.

69) أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر، بيروت لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

70) السبكي، بدر الدين أبو عبد الله، **تشنيف المسامع**، حققه: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، الطبعة الأولى 1418هـ – 1998م.

71) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، **تقريرات الشربيني على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

72) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيوت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

73) السبكي، تقي الدين أبو الحسن، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1416هـ – 1995م.

74) السبكي، تقي الدين أبو الحسن، **رفع الحاجب عن مختصر ابن حاجب**، حققه: علي محمد معوض، عادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ – 1999م.

75) السبكي، تقي الدين أبو الحسن، **طبقات الشافعية الكبرى**، دار المعرفة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ – 1998م.

76) ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهيل، **الأصول في النحو**، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1988.

77) السرخسي، محمد بن أحمد، **أصول السرخسي**، دار المعرفة، بيروت، لبنان بدون طبعة وبدون تاريخ.

78) ابن السمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، حققه: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1428هـ – 1997م.

79) سيبويه، أبو البشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، **الكتاب**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر الطبعة الثالثة، 1988م.

80) ابن سينا، علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، حققه: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

81) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، حققه: أحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

82) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

83) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم من موسى، **الاعتصام** ، حققه: سليم عبد الهلالي، دار ابن عفإن، الخبر، السعودية، الطبعة الأولى – 1412هـ – 1992م.

84) شعبأنّ، محمد إسماعيل، **أصول الفقه**، تاريخه ورجاله، مطبعة دار السلام، المكتبة الملكية، مكة المكرمة، السعودية، الطبعة الثانية 1419هـ – 1998م.

85) الشهرستاني، محمد عبد الكريم أحمد، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، مكتبة الثقافة في لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

86) الشهرستاني، محمد عبد الكريم بن أحمد، **الملل والنحل**، دار مكتبة المتنبي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م.

87) الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول**، حققه: أحمد عزو، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1407هـ – 1987م.

88) الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

89) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1424هـ – 2003م.

90) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، **شرح في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

91) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **طبقات الشافعية**، حققه: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيرو، لبنان، الطبعة الأولى 1992م.

92) الطوسي، نجم الدين أبو الربيع، **مختصر شرح الروضة**، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، بدون طبعة 1407هـ – 1987م.

93) ابن عابدين، محمد أمين الدمشقي الحنفي، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1420هـ – 1992م.

94) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **نسمات الأسحار**، دار إدارة القرآن، كراتشي، الطبعة الثانية 1418هـ.

95) عبد الجبار، القاضي أبو الحسن بن أحمد المعتزلي، **المغني** ، دار الكتب، مصر، 1962م.

96) عبد الجبار، القاضي أبو الحسن بن أحمد المعتزلي، **المحيط بالتكليف**، حققه: عمر السيد عزمي ، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

97) عبد الجبار، القاضي أبو الحسن بن أحمد المعتزلي، **شرح الأصول الخمسة**، حققه: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1384هـ – 1965م.

98) عبد الخالق، أحمد، **نظرات في علم الكلام**، دار الهدى، بدون طبعة 1912م.

99) عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، مطبعة محمد علي صبيح، بدون طبعة 1966م.

100) ابن العربي، أبو بكر بن العربي المعافري، **المحصول**، أخرجه واعتنى به: حسين، حققه: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، بدون طبعة 1421هـ – 2000م.

101) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، **اللباب في علل البناء والإعراب**، حققه: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1416هـ – 1995م.

102) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**: حققه: عيد الغرير سيف النصر، دار التعارف، بيروت لبنان، 1998م.

103) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **المنخول**، حققه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، لبنان الطبعة الأولى 1400هـ ، 1980م.

104) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، حققه: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.

105) الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم، **جامع الدروس العربية**، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، 1414هـ – 1993م.

106) ابن فارس، عبد السلام هارون، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل – بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1411 – 1991م.

107) الفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، حققه: أحمد سير المباركي – الطبعة الثانية، 1410هـ – 1990م.

108) الفضلي، عبد الهادي، **خلاصة علم المنطق**، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 2011م.

109) الفناري، محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين، **فصول البائع في أصول الشرائع**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1427هـ – 2006م.

110) الفيروز آبادي، مجد الدين، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1417هـ – 1987م.

111) القرافي، أحمد بن إدريس، **الغيث الهامع**، أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، الفاروق الحديثة للعشر، بغداد، العراق، بدون طبعة وبدون تاريخ.

112) القرافي، أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول**، حققه: عبد الرؤوف، سعد، دار عطوة للطباعة، توزيع المكتبة الأزهرية للتراث، بدون طبعة 1414هـ – 1993م.

113) القرافي، أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، حققه: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

114) القرشي، أبو محمد محيي الدين الحنفي، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، بدون طبعة 1398هـ – 1987م.

115) القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ – 1988م.

116) ابن القيم، جمال الدين أبو الفرح، **الصواعق المرسلة**، حققه: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان.

117) ابن القيم، جمال الدين أبو الفرج، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى 1412هـ – 1992م.

118) ابن القيم، جمال الدين أبو الفرح، **شفاء العليل**، حققه: خالد بن عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت لبنان: بدون طبعة، 1398هـ – 1957م.

119) ابن القيم، جمال الدين أبو الفرح، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان طبعة وبدون تاريخ.

120) كحالة، محمد رضا، **معجم المؤلفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

121) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات**، حققه عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان بدون طبعة وبدون تاريخ.

122) ابن اللحام، أبو الحسن علي بن محمد، **القواعد**، حققه: عايض الشهراني، ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى 1423هـ – 2002م.

123) اللكنوي، محمد عبد الحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، دار المعرفة بيروت، لبنان بدون طبعة بدون تاريخ.

124) ابن ماجة، أبو عبد الله بن محمد يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، دار إحياء التراث، دمشق، سوريا، بدون طبعة وبدون تاريخ.

125) المحبوبي، عبيد الله بن مسعود الفناري الحنفي، **التنقيح على التوضيح والتلويح**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان وبدون طبعة وبدون تاريخ.

126) المحبوبي، عبيد الله بن مسعود الفناري الحنفي، **تنقيح الأدلة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

127) المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى 1415هـ – 1995م.

128) المراغي، عبد الله مصطفى، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، دار محمد أمين، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1394هـ – 1974م.

129) المرداوي، أبو الحسن علاء الدين، **التحبير في شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، حققه: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، بدون طبعة 1421هـ – 2000م.

130) السمرقندي، علاء الدين، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، حققه: محمد زكي عبد البر، دار إحياء التراث الإسلامي – قطر – الطبعة الأولى 1404هـ – 1984م.

131) مسلم أبو الحسن بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، دار إحياء التراث، بيروت، اعتبار، بدون طبعة وبدون تاريخ.

132) المطيعي، محمد نجيب، **سلم الوصول لشرح نهاية السول**، المطبعة السلفية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1982م.

133) ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح، **أصول الفقه**، حققه: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1420هـ – 1999م.

134) المقدسي، شمس الدين محمد بن مفلح، **أصول الفقه**، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية – الطبعة الأولى 1420هـ – 1999م.

135) ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز، **شرح المنار**، دار السلام، القاهرة، مصر، بدون طبعة، بدون تاريخ.

136) ابن منظور، جمال الدين محمود بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة – 1414هـ.

137) منون، عيسى، **نبراس العقول**، إدارة الطباعة المنيرة، مصر بدون طبعة وبدون تاريخ.

138) ابن النجار، تقي الدين أبو البلقاء، **شرح الكوكب المنير**، حققه: محمد الزحيلي، نزيه حمادن مبعة جامعة أم القرى، مكة السعودية الطبعة الثانية، 1413هـ – 1992م.

139) ابن نجيم، زين الدين ابن إبراهيم، **فتح الغفار بشرح المنار**، مطبعة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى 1355هـ – 1936م.

140) النسائي، أحمد بن شعيب، **السنن الصغرى**، حققه: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الخامسة 1406هـ ت 1959م.

141) النووي، أبو زكريا محيي الدين، **المجموع شرح المهذب**، مكتبة الإرشاد بدون طبعة وبدون تاريخ.

142) النووي، أبو زكريا، محيي الدين، **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الطباعة المنيرية، مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

143) ابن هشام، عبد الله بن يوسف، **مغني اللبيب من كتب الأعاريب**، حققه: مازن المبارك، محمد علي، دار الفكر، دمشق: الطبعة السادسة 1985م.

144) الهندي، صفي الدين، **الفائق في أصول الفقه**، حققه: علي العميريني الطبعة الأولى، 1411هـ.

145) وهبة – مراد، **المعجم الفلسفي**، دار الفضيلة، مصر، الطبعة الرابعة 1979م.

Abstract

Bani Younes, Malak Khalil Mohammed,The Glossisng of Hasan Jalabi on Al- TALWIH ،A Study and Verification . From The Beginning of AL-Husn WA AL-Guph The end of AL-Takleef Bima LA Yutaq.

A Master Thesis ،Department of fiqh and foundation ،faculty of Shari'ah and Islamic Studies, Yarmouk University 2014. Supervised : Dr. Osama ALghannmyin.

This thisis included verification **of AL-Husn WA AL-Guph The end of AL-Takleef Bima LA Yutaq.** of the manuscript " commentary of Hassan AL-Chalabi on AL-Talweeh"; where is one of the most important Books in assets Hanafi and written by one of the most prominent scholars of the Hanafi school: Hasan Chalabi bin Mohammed Shah bin Mohammed Bin Hamza Alphenara (886-840AH).

This section has been achieved by relying on written three copies ; oldest written in 919AH; most recent of which does not exceed the eleventh century AH.

The present investigation scientific study author footnote and its method and the most important sources relied upon verification of proportion footnote to the author and the written description of the copy approved in the investigation and investigative approach adopted statement.

The aim of this work is the output of this important book to light and put it in The hands of science students and researchers in the science of jurisprudence with a statement of the author's style and his approach to authoring.

Keywords: Footnote Hassan Chalabi waving ،a footnote to the waving, jurisprudence, the origins of the Hanafi school, study and investigation, Hassan Chalabi it, Alphenara, AL-Talweeh.